... صدر المط
على هذا التقرير ايضا لانه ما حصل الا في الشق الثاني ... تطرقه ...
على ما حمل عليه الشرح الاصل اثبات وجود الجزء ... والقسم وليلا عليكم في التقرير ما قرره
اثبات فعلى التقدير بين لم يدع بطلان الشق الاول ... بخلاف هذا التقرير وانما
الشق وهو حصول الثاني في بيان اثبات المقصود المردد بين امرين ولا يخفى انه لا بد من تاويل كلام
الشرح حيث حصل الشق الثاني الايجاب بحسب الظاهر لكنه في قوة السلب وقيل هذا الثاني ويدفع التقرير
الاول يدفع بعينه وبين اثبات فتامل يمتنع ان يعتبر لا شيئا محضا اي يمتنع ان يعرض الانعدام
في حال الوجود بان الشيء ما لم يمتنع اي عدمه ولو بالغير لم يوجد على ما تقرر في موضعه وليس
المراد الموجودات بشرط الوجود حتى يرد ان الممكنات ايضا بشرط الوجود كذلك ها هنا بما لسنه
لزم ان يكون علة لنفسه وعلة لعلله لان هذا الجزء لما كان ممكن فيه علته فعلته جزء آخر فرض الممكن ... في هذا الكلام
فاذا كان جزء الممكن علة لمجموع الممكنات بالذات وهي على الاطلاق كان علة لنفسه ... الا ماكان
يكون له علة بالذات وعلى الاطلاق اي لا يستند شيء من الممكنات الا اليه بمجرد الامكان
مع قطع النظر الى الوجود وما حققه الا فالامكان الوقوعي لا ينفك عن الوجود في نفس الامر
والغرض ان معنى انه اي في عبارة الشرح في بيان مذهب المليين المخالف للفلاسفة اذ
الفلاسفة ايضا قائلون بالامكان بالنظر الى الذات وهذا على النسخة الصحيحة التي لم يوجد فيها لفظ الا
ليس الا انه لا معنى لفظ الا بعد اللاعقل ... بعيد بان ... اشارة الى العام
الى عبارة الشارح في بيان مذهب المليين فيكون الكلام في قوة الاعتراض على الشارح بان الصحيح المشهور
في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات الذي قال به الحكيم ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب
المليين فالمراد لفظ التقسيم في بيان مذهب المليين ويحرر محل النزاع غير مناسب للمناسب ما ذكرناه
من عدم امتناع الانفكاك فتامل ما ... بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
اي ليس ... النزاع الا الحدوث والقدم لان اعتبار الازلي ... العالم ...
الاختيار بعينه الحدوث كيف والقدم والحدوث من صفات العالم والاختيار ...
من صفات الله تعالى بل التحقيق ان امتناع العالم عن ذاته تعالى او انفكاك ... عنه بمعنى تاخر
بين الفاعل الذي هو الله تعالى وبين العالم الذي هو الفعل وهذا العنوان اقرب من طرف الفاعل

وبجيب [illegible] بالايجاب الاختيار وان اعتبر من طرف الفعل ليس القدم والحدوث
وهذا هو مراد المحشي [illegible] ان النزاع في الايجاب والاختيار وغير النزاع
في القدم والحدوث فتامل وواجب مع اعتبار الارادة اي بعدم التخلف عن
مقتضى الارادة حتى لا ينافي عينية الارادة حدوث الفعل كما هو راي المعتزلة حيث ان الاشاعرة
فانهم يقولون لا يجب مع الارادة ايضا باعتبار ان تعلق الارادة غير واجب ولذلك
حصل الاتفاق بالحكماء والمعتزلة فالمناسب التعبير الايجاب المذكور هنا الحكماء
ان الاختيار بمعنى الصحة صدق الفعل ولا صدوره بالنظر الى ذاته تعتريه وجوب احد
الطرفين باعتبار الارادة القديمة التي هي عين الذات مما اتفق عليه المص والحكماء
هذا المعنى وان كان متفقا عليه بين الفريقين الا انه لا بد من دليل لاثباته وقد اثبته المص
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب وغرضه ان الحدوث الزماني للعالم ينفي الايجاب
الذي هو ضد الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان احد الطرفين واجبا مع قطع
النظر عن الارادة القديمة فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى فقط كافيا لحصول
الفعل او لا بد من امر اخر في وجوده وحصوله ولكن سوى الارادة تعالى كما هو المفروض
ولزم قدم العالم على الشق الاول وكذا على الشق الثاني لانه لو كان هذا الشرط قديما
ولم يتصور كونه حادثا والا لزم التسلسل والتخلف فظهر ان الحدوث الزماني للعالم ينفي
الايجاب بالمعنى المذكور فاذا ثبت الحدوث الزماني ثبت الاختيار بالمعنى المذكور
والحكيم وان قال بهذا الاختيار لكن يشكل عليه اثباته بهذا المسلك فانه لا يقول بالحدوث
الزماني فلا بد له من مسلك اخر فعلى هذا غرض المص اثبات الاختيار بهذا المعنى
لا المعنى الذي ذكره المحشي انه مخصوص بالمليين وهو على حدوث العالم ومستلزم له
[illegible] فافادته لا يقيده بخلاف لزوم الاختيار بالمعنى الذي ذكرنا
للحدوث الزماني فانه محتاج الى الدليل والبيان كما حررناه مع ان المص لم يتصد لموضع
اخر بهذا الغرض لبيانه وهو المط الذي يتوقف عليه اثبات اكثر الاصول
الدينية بخلاف الاختيار بالمعنى الذي حققه المحشي فانه لا يتوقف عليه شيء من اصول الدين

فقد انه [illegible] الدليل
ومع ان المحشي لا يستلزم نقصانا في ذاته وقد وقع الاجماع عليه او كان جزءا ضروريا من الدين فهذا هو الدليل
عليه والاولى عليه اثباته مع انه يلزم مما ذكرنا اثباته بالعرض وان لم يكن مقصودا
بالذات ولا يخفى ان كلام المص على ما حملنا وملائم لما سياتي من قوله وكون عروض الوجود
والامكان للاثر بالاعتبارين وسائر اقواله فانك ستعرف انه لا يرتبط بالمعنى الذي حققه
المحشي بل هو كلام مع من ينفي الاختيار بالمعنى الذي حققناه وسياتي تفصيله فتامل فانه بعد ملاحظة
اطراف كلام المص هنا وفي رسالة العلم لا يبقى لك ريب في ان هذا مراد المص نعم اتمام هذا
الدليل موقوف على الحدوث الزماني فان تم تم والا فلا واثبات الحدوث الزماني على
التقرير المذكور بالاجماع مشكل فان القدرة بالمعنى الذي ذكرناه مما يتوقف على اثباتها النبوة
فاثباتها بالحدوث الثابت بالاجماع المتوقف على ثبوت النبوة دور ولي في هذا المقام كلام
في مبحث العلم في كلام الشارح الذي تعرض الكلام عليه والحاصل ان معظم المص نفي الايجاب
بمعنى لزوم احد طرفي الفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الارادة وقد اثبته بالحدوث
الزماني والحكماء غير قائلين به يوافقون له في المقصود دون الدليل وليس منظوره اثبات
الامكان وانه تعالى عن العالم في نفس الامر وان لزم ما يعترض الدليل على ان اطلاق الاختيار
والقدرة على المعنى الذي ذكره غير واقع في كلامهم ليظهر جواز ان تعريفاته اربط
بمقصد المص مما ذكره المحشي وان تغيرات القدرة والاختيار بصحة الفعل والترك وقع في
والمراد منه صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن الارادة الا انه مستند
خلاف ذلك الى الحكماء ليس في موقعه فانهم قائلون به كما عرفت اللهم الا ان يقال انه اطلع
على خلاف تصريحهم فيه او توهم هذا المعنى الى اللازم بالنظر الى الذات عن اقتضائهم ان
العالم لازم له تعالى وانه خير ووجود العالم خير فلا ينفك عنه وانما لم ولو ليس لك ان
مرادهم اللزوم بحسب نفس الامر فتدبر بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا
انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لا انفكاك ايجاد العالم عن ذاته مع ان السابق الى الذهن من العبارة
هذا الى ان الايجاب والاختيار باعتبار هذا المعنى من طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث تقتضي ذاته
لا ينفك عن الفعل لا الايجاب كون الذات ذاتا لذاته لا في طرف الفعل فانه القدم كما عرفت في الحاشية

فتامل ثم في فعل فراعترض على هذه العبارة بهذه النكتة لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح
التام يتوقف اثره على شرط حادث فبدل قول المستدل حيث قال في الاستدلال
لزم التخلف عن الموجب التام بالمعارض لزم الترجيح بلا مرجح وذلك مع عدا المص دون الاشعرى
ولذلك لم يكن المعارضة مع المص لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية لئلا يلزم تخلف
الموجب التام اذا كان الفاعل موجبا تاما او تخلف العلة التامة عن المعلول ان كان الفاعل مختارا
وهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين يلزم عند المص حتى يصح اجراء الدليل
تحقيقا من قبل المص ولا لان ما فرض حتى يصح اجراء الدليل من قبل المص الزاما للحكماء دون المعارضة
عليه نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل حاصل كلامه ان الاشعرية لما قالوا
ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح جاز في اى وقت شاء
بخلاف الموجب فان الفاعل الموجب لو كان اثره حادثا لتوقف على شرط حادث على مذهبهم
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام ولم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى
لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال منهم بانه على تقدير الايجاب لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل ولم يتعلق المعارضة معهم بانه على تقدير
عدم الايجاب ايضا في صورة الاختيار جوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يسلكون على هذا
التقدير القول بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بخلاف المص والمعتزلة
فانهم لا يقولون بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث عندهم سواء كان الفاعل موجبا
بالمعنى الذي هو مذهب الحكماء او مختارا لكونهم قالوا الداعي الذي هو غير الذات القديم
كاف في تخصيص ايجاد الحادث بذلك الوقت ولا حاجة الى شرط حادث فلا
يمكنهم الاستدلال بانه على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث
لكفاية الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط ولو استدل المص
بهذا الاستدلال لا يمكن المعارضة معه بانه لو لم يكن موجبا وكان العالم حادثا لتوقف على شرط
حادث ايضا بالالزام ولا يمكنه الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي ان كان كافيا
في تخصيص ايجاد الحادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا يمكن منع القول بانه لو كان حادثا

سوقف

ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث

لتوقف على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب ثبوت التوقف
على شرط حادث حتى يتم الاستدلال ولا يمكن المعارضة بل كلما يكون الاثر حادثا يعلل الحدوث
بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا
نعم لما كان حدوث الاثر مع الايجاب اثرا لا يعقل فتوهم عدم جريان القول بالداعي في
صورة الايجاب مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث
انما كان للاستدلال على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر في هذه المرتبة عن استحالته
بناء على فرض وقوعه وتسليم انه يتوقف على شرط حادث ولا اشكال انه على تقدير الحدوث
يمكن جعل هذه المقدمة مستندا للداعي ولا ارتباط لهذه المقدمة بالايجاب والاختيار
اى الايجاب والاختيار
فلا يحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم المص مطلقا
في المختار والموجب فيلزم التسلسل فيلزم على المص ما الزم التسلسل فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو عدم الايجاب
قبول حصيا
مطلقا وهو لا يناسب مذهبهم لانه يقابل بالايجاب الخاص فيكون المعارضة الشبيهة فالاستدلال
المذكور في الشرح لو تم لدل على بطلان الاختيار الذي قال به المص ايضا هو باطل لانا نأخذ
في الاستدلال انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا لتوقف على شرط وهذا لو كان صحيحا
والداعي لا يكون كافيا في الايجاب بالمعنى المذكور لكان صحيحا في صورة الاختيار ايضا
الذي قال به المص فيلزم بطلانه لئلا يلزم التسلسل والمص لما قال ما الايجاب الخاص وبطلان الترجيح
بلا مرجح مطلقا علم ان هذا الاستدلال على مذهب المص فالمناسب لمذهبه الاستدلال ببطلان
الايجاب بالمعنى المذكور دون الايجاب مطلقا وهو ظاهر والاشعرية لما قالوا ببطلان الايجاب
وكان مناسبا لمذهبهم فانه نفت الارادات الذي ثبت من عدم فهم المراد بدون الوجوب
واللزوم اى بدون الوجوب واللزوم في الاختيار والارادة كما هو زعم المص والمعتزلة انه
في الفعل
لا بد من مرجح موجب يتعلق الارادة مثل كونه اصلح للصدور فما لا صلح واجب
تعلق به
بزعم المص وبعض المعتزلة فان الاشعرية قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة
وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشعرية ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق
الارادة بل القول بانه الذي ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا ان فيه خلاف من المتكلمين القائلين بالاولوية

المؤثرة لوجوب اللزوم الذي ينفيها الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بما يوجب
كالاصلحية مثلا او وجوب الفعل بعد الارادة فلا نقل وقد اعترض عليهم بانا نمنع وجوب
الفعل ح بعينه في تعلق الارادة ايضا   فالحق في الاستدلال ان يقال [illegible] وهو ان تاثير
في العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا يلزم قدمه ضرورة   فانهم نفوا الايجاب مطلقا
فانهم وان قالوا بوجوب الفعل لكن بالارادة والاختيار اي [illegible] لا يوجب تخلف
التعلق فالايجاب اصلا والمص قال بوجوب الفعل بمقتضى الارادة الواجبة تعلقها لكون اصلحية
الفعل نظرا الى نظام الخير لكن مقتضى الارادة في آن الحدوث لا دائما والحكماء قالوا بعينه
قوله
لكن دائما فلا يخفى ان المص اختار المذهب الاول الحاصل ان المص لما قال
وهو الايجاب
بطلان الترجيح بدون المرجح الموجب لزمه القول بالايجاب بالمعنى [illegible] ترجح عنده
نفي الايجاب مطلقا
هذا الاستدلال لانه [illegible] بل الايجاب مطلقا بل الاستدلال على مذهب المص
فيكون مناسبا لمذهب من يقول بجواز الترجيح ونفي المرجح
وهو ان الايجاب يستلزم القدم لكن التالي باطل فيكون مختارا   اي قدم الفعل المطلق
اي القدم بالنوع ولزومه للايجاب ظ والا يلزم التخلف مطلقا ولا نمنع التوقف على
شرط بل لا يعقل فلتوقف مقدمات اشتم يحتاج اليها في بيان لزوم القدم لجميع الاجزاء
بحسب الظاهر كما سيأتي في قوله فان قيل   ذلك التوقف اي قوله مستلزم اقول قوله
مستلزم خبر لقوله ذلك التوقف وقوله المحال يمنع قوله وامكان استلزام الح للح سند
لقوله ذلك التوقف ممنوع وحاصل الكلام ان ذلك التوقف مع كونه لزومه لحدوث
الفعل ممنوع عندنا على ان الحدوث المذكور لما كان مما لا يجوز ان لا يتوقف
الحادث [illegible] لكن الحدوث على شرط حادث غايته انه يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك
لا ينافيه لامكان استلزام الح الذي هو الحدوث المذكور للح الذي هو التخلف
لا يستلزم التوقف بل في نفسه لانه مستلزم [illegible] على نفسه [illegible] على ان الكلام في الحدوث بالنوع
ثم لا يخفى انه اذا حمل الكلام اعتراضا على الدليل صار الجزء الثاني من الكلام خارجا عن قانون
المناظرة اذ التوقف المذكور بمنزلة التالي في القياس الاستثنائي وابطاله [illegible] بالمستدل بل
ينفعه لان المستدل انما يقصد ابطاله بلزوم القدم فالاوجه ان يحمل الكلام تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف

الذي

الذي هو التالي وان كان لزومه لمقدمه ممنوع لكن اعتراض على السند المذكور لكن لا يستلزم
الجملة بل ليكون التخلف [illegible] بلزوم الدور كما هو باطل [illegible] لزوم القدم فهو بحث على الدليل من جهة
قوله
وتقوية له من جهة اخرى وان كان في [illegible] كلام آخر [illegible] الى اخره
الحدوث اي الحدوث النوعي يستلزم لعدم الشيء على نفسه [illegible] استلزام [illegible] على نفسه ان
الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متاخرا عنه فلا
قانون
على تقدير الحدوث النوعي ظاهرا   وايضا التخلف عن الموجب التام [illegible]
المناظرة [illegible] المتقدم في دليل التخلف [illegible] فهذا البحث لا يضر
بالسند اذ كان على تقدير امكان المقدم [illegible] ايضا [illegible] على المنع و
السند المذكور [illegible] في حاشية التوقف   لازم لحدوث مطلق اثر الموجب
بالمعنى المذكور اي [illegible] استحالة الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور لزوم
الى اعتبار [illegible]
التخلف وهو ظ فلا حاجة في تتميم الدليل على [illegible] التوقف على شرط حادث والاستدلال [illegible]
قوله
حتى يثبت به الط يلزم قدم الفعل المطلق لانه على هذا لا يخ شيء من اجزاء الزمان
او الاستمرار الموهوم قبل الزمان عن شرط ما فيلزم قدم شرط ما وهو ايضا من جملة الافعال
فيلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو غريب   وذلك كاف اي كاف في بيان
استلزام الايجاب للقدم في الجملة ولو بالنوع وهو الذي عبر عنه بقدم الفعل المطلق
اذ لو لم يكن قديما اصلا لزم التخلف قطعا وان لم يستلزم بدون ضم مقدمات اخر
قدم جميع اجزاء العالم فلا حاجة الى الكلام التوقف للزوم القدم في الجملة [illegible]
السؤال فان قيل هذا ذكره واجاب عنه   متعاقبة المراد بالتعاقب اعم من ان
يكون الشرط السابق العدم ثم حدث الشرط اللاحق وهكذا او كان الشرط السابق
الشروط
باقيا مع الشرط اللاحق مع التقدم والتأخر في الحدوث بل انما يطلق تعاقب
حقيقة على الاول ومجاز على الثاني [illegible] حقيقة والاخر انه على هذين الشقين يلزم
قدم الفعل المطلق عن حدوثه وهو الذي قال في الحاشية فعلى هذا الحصر ضرورة اجتماع الشروط
في حدوث الشروط معا بما لا يكون لها تقدم وتأخر في الحدوث ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة سواء كانت الشروط المجتمعة ازلية او لا اذ الاول [illegible] في الصورة الثانية

يلزم تخلف الاثر عن علته التامة لانجلى ان صورة اجتماع الشروط فى الازل خلاف المفروض اذ
الكلام فى صورة الشروط الحادثة مع حدوث العالم قال يلزم تقدمه بالشخص او العدم بجميع الاجزا
وعلى التقديرين لا يمكن ان يقال لو كان حادثا بالشخص او بالجزا لزم التخلف لاحتمال توقفه
على شرط حادث حتى لا يلزم التخلف فلا بد فى اثبات المطلوب من اعتبار التوقف ولهذا قال ان
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب والبطل التوقف بعدم
التسلسل لو كان الاثر حادثا بالنوع والمؤثر موجب لزم التخلف مط او التقدم
بجميع الاجزاء فيكون نقيضه الحدوث فى الجملة ولو بجزء والا لزم منه التخلف صريحا كالحدوث
من جميع الوجوه اذ قد سبق استحالة قدم العالم حاصلا انه اذا ثبت ان الايجاب
يستلزم قدما ما ولو كان قديما بالنوع فقد ثبت فيما سبق استحالة القدم باى وجه كان
ثبت استحالة الايجاب فلا حاجة لنا فى اثبات الايجاب الى بيان اثبات استلزامه
لقدم العالم بالشخص او بالجزء فبيان هذا الاستلزام مستدرك وكان لها بالقوة بركة
فى اخراج الشى من القدرة الى الفعل على التعدد الى انهى قوله وايضا الدليل النقلى
قائم وهذا الانبا فى كون حركات العباد صادرة عنهم لا انبا لتسع الجواهر
و الاعراض المفارقة والذات الموجد بقاعدة تدات الموجد على راى المعتزلة
المناسب الائق الامكان لا يخفى ان هذا الامكان مما قال الحكيم انه الاختيار ثم المعنى الذى
ذكره المحشى انه قال به المليون كما عرفت سابقا بل على ما ذكره هو وقوع الانفكاك
العالم عن الله تعالى بحسب نفس الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر
ان قول الشارح فانما ندعى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر الى آخره بل
ما هو المتبادر انما ندعى ان معنى الاختيار بهذا المعنى غير مناسب لمذهب المليين كما حققه المحشى
وتفصيل الكلام ان هذا الدليل على ما قرره الشارح ليس بنافى للاختيار بالمعنى الذى حققه
المحشى انه حق والمص فان الدليل المذكور انما يقتضى كون التاثير بطريق الوجوب حال اجتماع
الشرائط وهذا ليس موضع الخلاف بين المص والحكماء بل متفق عليه بين الفريقين نعم لو دل
دليل على دوام وجوب التاثير وازليته لكان منافيا للاختيار المص بزعم المحشى وتعالى المخرّ
وهذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل على ابطال الاختيار بحسب الظاهر واللازم الجواب المذكور

مذهب

بعد بينهم انهم ينفون وجوب التاثير مطلقا نظرا الى قول المص ههنا اشارة الى توهم الجبر
باعتبار الوجوب المذكور فقال انه لا ينافى الامكان بالنظر الى الذات وهو كاف
فى دفع الجبر وليس زيادة تحقيق فيها فاللائق بهذا المقام ايراد تحقيق يشفى التحقيق
ان التخلف المح هو التخلف عن مقتضى العلة واللازم مما ذهب اليه اهل الاختيار من تحقق
العلة التامة فى الازل بدون معلوله وهو تخلف عن ذات العلة واستحالته ممنوع والدليل انما
يفيد الاول دون الثانى كما لا يخفى على المتامل جاز عند الحكماء كتقدم اجزاء بعضها الزمان
على بعض وتقدم جزء الحركة على دورة اخرى متصلة بها فان الحكماء يجعلون الحركة دائما
كما ذكرنا جزاء من العلة التامة دورة لو انها معدة ان فانه يدل على انه اعتقد ان
مذهب المص سيعرف ان كلام الشارح لا يدل عليه فحمه المحشى فيه نظر وعلى تقدير تسليم انه يدل
على عدم الزيادة لا يدل على انه اعتقد حدوث الارادة عند المص فحمه فى العبادة
المشعرة بالحدوث لازم البتة والحق ان الشارح يرى ما نسب اليه كما تبين ان التقييد
والظاهر ان المراد بالامتناع امتناع بالغير حتى يصير معنى القول بالوجوب بسبب
العلم بالاصلح انه وجوب بالغير قطعا ان تقن ان الاصلح واجب ويظهر من هذا الكلام
انه حمل ان مرادهم الامتناع بالذات فى غير ذلك الوقت وهو بعيد فتامل يمكن
الجواب بان وجود الاثر لا يخفى ان هذا الاستدلال ايضا لا ينافى ما ذهب اليه الحكماء
من معنى الايجاب الذى جعلوا المص بزعم المحشى اعنى الوجوب وعدمه بل انما هو شبهة فى نفى الاختيار
المقابل بمعنى الجبر والاضطرار الذى لا يقول به الحكيم ايضا وجوابه ما ذكره المحشى وظهر ان
الجواب المذكور والسؤال لى انهما غير مناسبين لمحل خلاف المص والحكماء على ما قرر المحشى
والعجب غفلة المحشى عنه فتامل والحق ان كلام المص ليس اشارة الى جواب هذا الاستدلال
اصلا ولعله اشارة الى ما ذكره المحشى فى الحاشية الآتية الشارح نفى مختار انما كان
عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن عن الفعل فى مال الحال لا يخفى انه لا يمكن حمل كلام الشارح
على المعنى الاول انما لا ينفى ما تقرر ان يتمكن من الفعل والترك فى زمان وانه يمكن من الفعل فى زمان
آخر وان لم يتمكن فى كل زمان على الطرف الآخر اصلا وهذا هو الذى حمل المحشى الا انه ظ
الفساد اذ لا اشكال ان القدرة انما يعتبر بالنسبة الى الزمان الواحد وان الشيء على ما ذكره مضطر

وحاصل الكلام فى التمكن من الترك زمان

كلام الشارح عليه
و بهذا دالانه لم يرد عليه ما اورده المحشى

فی کل واحد من الزمانین مع انه لا دخل له للاختیار فی العدم بل کلا الشقین علی السواء فی الخفاء

والظهور فیه اعرض عنه المحقق واشار الی ما هو علیه المحقق وهو انه نختار ان القدرة فی حال

العدم لکن من حیث انها تمکن من الفعل والترک فی ثانی الحال لا حال العدم فاعتبر القدرة علی

الفعل والترک بالنسبة الی زمان واحد وهو ثانی الحال اذا ورد علیه ما نقل الکلام الی ثانی

الحال فالظاهر ان کلام المصنف علی التقدیرین لا یناسب لدفع هذه الشبهة قال ای القدرة

الحادثة ای قدرة العبد فانه لا خلاف فی ان قدرة الله تعالی قبل الفعل وتعلقها

حادث مع الفعل بزعم الاشعری والا لزم قدم العالم لحدوث تعلقها کما یظهر من کلامه

فی الکیفیات النفسانیة فتأمل واذا عرفت انه لا خلاف فی قدرة الله تعالی عرفت

ان حمل کلام المصنف علی هذه المسئلة فی هذا المبحث ای الاشعریة کما حمله المحشی غیر مناسب

مع تکرار ذکره بقوله قال بان التکلیف للکافر فی الحال انما یقع بالایمان فی ثانی

الحال فلا یرد الزام ان یجوز التکلیف لیس ثابت قبل الفعل وهو حال الکفر ولا شک

فی بطلانه اذ الظاهر ان الکافر فی کل آن مکلف بتجدید الاسلام بها لا بکونه فی

الآن ویأتی به بل ابتداء الی الآن الآخر ولا یخفی انه لو ورد الجواب المذکور بهذا الا

لتم الرد ثم اقول یمکن الجواب عن الدلیل بوجه آخر وهو قول الاشعری ان التکلیف بغیر

المقدور بالفعل مع امکان کونه مقدورا لا بان یجعله موجودا بل بکونه معدوما

وهذا لا اشکال فیه عدم کونه تکلیفا بالمحال والحاصل انه للاشعری ان

یقول انا لا نسلم ان التکلیف یقتضی مقارنة القدرة بل یکفی امکانه وهی ممکنة فی حال

العدم وان لم تمکن بشرط العدم وهذا اقرب مما ذکره بقوله ویمکن دفع هذا الایراد

فافهم واورد علیه انه ان استمر الکفر الی ثانی الحال حاصله انه لزم عدم اجتماع

القدرة والتکلیف لان قبل الفعل لا قدرة ومع الفعل لا تکلیف وان کان

القدرة ثابتة واجاب اولا بالتزام عدم اجتماعهما وانه غیر محال فیمکن ان یکون التکلیف

قبل الفعل والقدرة مع الفعل ولا یشترط فی التکلیف اذ یدعی هذا او ثانیا نمنع ان التکلیف

مع الفعل لان ذلک لیس بتحصیل الحاصل ویمکن دفع هذا الایراد بانا لا نسلم ان

هذا الدفع للایراد بتغییر الجواب المذکور اولا اذ لا اختصاص لهذا الکلام بالزمان الثانی

ولا احتیاج

ولا احتیاج علی هذا الی التزام ان التکلیف بایقاع الایمان فی ثانی الحال علی ما هو مبنی الجواب

المذکور اولا فان من لم یحقق الا مع الفعل ولذا قال الاشعری انها لا یتعلق الا باحد الطرفین

الواحد وان القدرة المتعلقة بکل واحد مغایر للقدرة المتعلقة بالطرف الآخر والا لزم وقوع

الطرفین فافهم والاستدلال ان هذا الرای مناسب للقول بان القادر یصح الفعل والترک فی آن واحد

او فی حال حصول احد الطرفین وتعلق القدرة المشروطة به یمکن حصول الطرف الآخر وتعلق

القدرة المشروطة به بدلا عن ذلک الطرف وذلک کاف فهذا رد علی الاشعریة فی قولهم ولا یخفی ان الاشعری

لا یقول بهذا فی قدرة الله تعالی بل فی القدرة الحادثة من العبد لکنه قدرة الله تعالی غیر مناسب

ان یجعل تحقیقا للقدرة انها قبل الفعل متحققة فتأمل قد اشار الی ان لیس شرط کون انتفاء الفعل

الترک متعلق القدرة کون الترک بمعنی الضد فان انتفاء الفعل یصح کونه متعلقا للقدرة

فان الاشتباه لا یقع فی ان الاستیفاء کیف حاله بل انما یقع فی تعلق القدرة بالترک بالعدم

وبذکر الاستیفاء یرفع الاشتباه فان انتفاء الفعل یصح ان یکون متعلق القدرة

لا یخفی ان هذه الشبهة لا خصوصیة لها بالقدرة والاختیار المستلزم لحدوث العالم الذی

قال به الملیون علی ما قرره المحشی لا خصوصیة لها بقدرة الله تعالی وانما هی شبهة بنفی القدرة مطلقا

بحیث لو تمت لدلت علی نفی القدرة التی قال به الحکماء ایضا ای صحة الفعل والترک بالنظر الی الذات

فانه یجری فیها ان العدم نفی محض فلا یصح کونه متعلقا للقدرة وایضا الجواهر الحادثة بقدرة الله تعالی

عدمها ازلی بزعم الحکماء ایضا فیلزم ان لا یکون مقدورا الله تعالی بالنظر الی ذاته تعالی بالمعنی الذی

قال به الحکماء ایضا وهذا الاخیر مبنی علی ان مناط قول المستدل ان لا تأثیر للازلی بل هو اثر للقادر

علی تقدیر کون الاثر الحادث لزم تحصیل الحاصل اذ کل ما هو ازلی حاصل قبل تأثیر القدرة علی ما حمله المحشی

فاجاب عنه بان تأثیر القدرة هو الاستمرار واما اذا کان مناطه علی ما هو مشهور بین المتکلمین ان اثر القدرة

یجب ان یکون حادثا فهو الرای علی المتکلمین فلا یرد منقوضا علی الحکیم فتأمل والاحسن ان یقال هذه الشبهة لو تمت

لدلت علی نفی القدرة بکلا المعنیین بالنسبة الی قدرة الله فتأمل اشارة الی رد الاستدلال

ای الدلیل لیس علی ان العدم لیس مقدورا اما بالنسبة الی الدلیل الاول فطریق الاستدلال یأبی وانما

الی الدلیل الثانی فطریق الصرح والنص الاصلی فیه الحاشیة تصحیح الاول فانه بعید عن عبارة المصنف

المصنف نور الله ضریحه وعمومیة العلة یستلزم عمومیة الصفة اقول القدرة قد یطلق علی قوة یتمکن بها

المؤثر من التأثير في الآثار مع القصد والشعور فلم تحقق فيها الارادة اثره الاعلى والاعلام
بين العقلاء من المتكلم وغيره في ثبوت القدرة بهذا المعنى الحكم للواجب الوجود تعالى وهي لا ينافي الايجاب
والاختيار بل يجتمع معهما فلم لا يرجح بهذه المسئلة بيان عموم هذا المعنى لواجب الوجود بالنسبة
الى كل الممكنات الذاتية في مقصد عظيم لا يتم بالدليل الذي قرره من ان الامكان علة المقدورية
والامكان عام فالمقدورية عام لظهور ضعفه لما اورده كما ستعرف بل لا يدير عليه لا يجوز
لهذا الدليل بعموم قدرة الله تعالى بل لو تم لدل على عموم قدرته كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته
الى كل فاعل على السواء فلو كان كافيا بالنسبة الى كل واحد يلزم في الدليل ما يفيد خصوصية القوم بالواجب
والتحصيل ان المقدورية التي هي مضاف المقدرة اي التي امر بين الفاعل والمفعول وكما شرط لا
لحصولها من عدم ابا المبدأ الوجود ورفع المانع من قبله غير مطلق القدرة لكن لا بد لها من طرف
الفاعل من شيئين احدهما قوة يتمكن بها من التأثير والامكان كل ممكن يمكن صدوره عن كل
واحد وهذا مشترك بين الموجب والمختار والثاني كون هذا الصدور ليس الا تابعا لكون لزومه
بسبب الارادة والامكان وان كان مصححا للمعنى الاول الكل نسبته متساوية الى كل الفاعلين
فلا يكفي مجرد المصحح بل لو حصل الامران المذكوران حصلت المقدورية والقادرية والا فلا
فربما كانت تلك القوة حاصلة بالنسبة الى بعض الممكنات دون بعض كما ترى في النفس
بالنسبة الى بعض الافعال دون بعض مع ان مع الكل المصحح الذي هو الامكان
الذاتي فلا يستلزم الامكان في الممكن حصول القوة المذكورة في الفاعل التي ذكرناه من مشترك
بين الموجب والمختار واعترض انه بعد تسليم ما فيه ما عرفت التي يرد فيها ما ذكره المحشي من
تعميم المقدورية بالنسبة الى الواجب انه بلا واسطة او بواسطة وان الامكان علة الاحتياج
الى الاثر الواجب وتاثير الواجب لا يكون بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكرنا يتوجه على
الدليل المشهور الذي يستدل به فتدبر واعترض على تطبيق القدرة على المعنى الاصطلاحي قال
المليون على تحقيق المحشي لا شك انه لو قصد تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية يرد
على الدليلين المذكورين مع ما ذكرناه ما اورده الشارح عليه وبذلك خص المحشي بالنسبة الى ما هو مقدور
اليوم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة ومع ان تم الكلام لكن الظاهر ان الغرض التعميم بالنسبة الى كل
الممكنات الذاتية بلا واسطة ثم اقول لو فرضنا المسئلة على ما هو المشهور يمكن حملها على ان المراد بالقدرة

لا خفاء في الواجب وهو المحدث فالمراد ان الممكن لا يحدث الا بالنسبة الى كل افعاله الى اصل انه
لكن الغرض تعميم القدرة المشهورة بالنسبة الى كل الممكنات بل يكون الغرض ان صدوره كل
افعاله تعالى انما هو بالاختيار ولا ايجاب بالنسبة الى البعض ايضا ولا يخفى صحة هذا الكلام
وان كان تعميم المقدورية بالنسبة الى القدرة المشهورة كما انه حمله المحشي ايضا كذلك فيتأمل لم الحكم
ان ما ذكرناه بناء على ما حققه المحشي من معنى الاختيار واما على ما حققناه فالمسئلة الاولى كما هو المشهور
انا الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور عن الغير لا يخفى ان المقصود بيان كون الامكان
المذكور علة مستقلة للمقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفة اي القدرة ولا يخفى ان قوله
او لم يتصف بها لم يتصف بها وهو هذا البيان او استلزام العدم العدم حاصل في
العلل الناقصة ايضا بالنسبة الى المعلول فتدبر والكشف بعض الكلام لظهور الباقي
فالكلام في قوة انه او لم يتصف بها لم يتصف بها فكان علة مستقلة واما قدرته
على الاطلاق في السواء كان مقرونا بجميع شرائط التأثير او لا بجميع ~~ما هو كل سواء كان~~
~~للنظام الاعلى~~ الامكان علة الحاجة الى المؤثر اي المؤثر الواجب الوجود
وان كان بالواسطة قال وتأثير بالامكان له اي تأثير المؤثر الذي هو واجب
الوجود بلا واسطة بينه وبين الاثر او بالواسطة لا امكان له في صورة الايجاب
كما بينا ان تأثيره تعالى ليس بالايجاب قوله علة للحاجة الى المؤثر القادر المؤثر الذي
دل الدليل على انه قادر قال الشارح هذا انما ... على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما
هو نفي محض اقول الصحيح هذا البناء والمبني نزه اذ لا يتصور اختلاف نسبة الاثار الايجادية
وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاب بان يوجد بعض الممكنات
دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا ايراد النقض بعموم قدرة زيد
وعمرو وغيرهما كما عرفت سابقا لا فرق بين المذهبين في وروده اصلا اقول لو كان بناء
الدليل على عدم تمايز المعدومات بناء على انه نفي محض كما هو ظاهر كلام الشارح بل صريحه يكون بين المذهبين
فرق قطعا في ورود النقض اذ لا مجال على هذا المذهب للقول بكون بعضه مقدورا دون بعض بل
لا يتصور حدوث البعض من الكل اذ لا تمايز اصلا وكما ان المحشي اعترض على هذا البناء الظاهر ضعيف
هذا المبنى بناء على الوجود الذهني فيحمل المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات

فى الظهور باعتبار العلم بالصنع ونحوه بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا فرق بين المذهبين فى ورود المنع بجواز
اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فيدفع عنهم بما ذكره غير المعتزلة بان يراد بتساوى
النسبة بحسب ذاته فاعلم قطع النظر عن الارادة والعلم وبالجملة يصح عموم القدرة
على المذهبين ولا يتاتى على مذهب المعتزلة هذا هو الذى يكون المحشى بصدد تصحيحه كما يشعر به
اقول قاعدتنا لا يلزم الا جواز الخ لا يخفى ان مراد المحشى انه على قاعدة الاعتزال لا يصح ان
يقول كذا الا انه يلزم على قاعدة المعتزلة هذا او المعتزلة ما يقولون به فلا ينفع فى دفع منع
نقض قول المعتزلة بعدم اللزوم قولهم اذ يكفى للمانع عدم منافاة قولهم منعه وان لم يلتزمه
نعم لو استند الخصم بقول المعتزلة او الحكيم ينفع هذا الكلام فتدبر اللهم الا ان يقع غرض المحشى
ليس دفع الاعتراض والمنع بل انه مدفوع بما سبق من تخصيص الكلام بما هو مقدور الفعل غرضه
دفع توهم ان قاعدة الاغراض الحكمية تنافى عموم القدرة هذا لا يوجب تجويز عدم مقدور
ممكن اذ الكلام فيه كالكلام فى الحاشية السابقة على قاعدة الاعتزال يحكى ان الزاهم
بان الادلة مبدأ الاشياء خير محض [illegible] لا يخفى ان هذا الجواب وان كان دافعا
لشبهة الثنوية فى اثبات الهين اثنين الا ان شبهة غير توهم وقوع الشر فى العالم بان دفع
خيرا ليس شرا لكن لا يحسم مادة الشبهة بعدم عموم القدرة المستنبط من الشبهة المذكورة
بان يقال لما كان الله خيرا محضا فلا يكون قادرا على الشر المحض والغالب والمساوى
والجواب ليس واقعا لا يرتبط بهذا الكلام اذ مدار هذه الشبهة على انه لا يمكن
صدورها عنه تعالى فعدم الوقوع لا ينفع فى دفعه والظاهر ان غرض المعلم الثانى دفع توهم
الاثنين الناشى من توهم وقوع احد الاقسام الثلثة المذكورة غير الشر لا دفع
هذا الاشتباه والمحشى ايضا غرضه نقل كلامه واما جواب الشبهة فيحسم مادة الشبهة ايضا ضم
ما ذكره المحشى سابقا من تفصيل القدرة اى القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وغيرها
يدل على علمه بذاته الخ اما علمه بذاته لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذى يعلمه والعالم بالقضية
يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته فانه لا يظهر الا لاهل الحق انه
والذوق اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال واهل العلوم الظاهرة
وقوته عند اهل الشهود والذوق والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقد يقال انه اشارة الى انه

يدل

حرره

يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ حصول التجرد المقتضى للعلم
كونه محض الوجود الحقيقى المنزه ولا شك فى انحصاره فى الواجب تع وقد يقال اشارة
الى انه تعريض بما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله هذه المقالة الظاهر عموم علمه تع اذ الكل
على القول بظاهر الآية فى ذاته الظاهر ذاته على ذاته الظاهر الكل على ذاته باحد الوجهين المذكورين
بان يثبت اولا علمه تعالى بذاته ثم بواسطته بالاشياء او يثبت اولا علمه بطريق ثم يثبت علمه
بجميع الاشياء. الخ واما الذى لم يورده المصنف انه فاعل بالقصد والاختيار لقول ان
ارادوا بالقصد والاختيار هو المعنى المتعارف المستلزم للعلم فلا بد من اثباته ولم يثبت
قبل وان ارادوا بهما المعنى العادية المستلزم لحدوث العالم على ما حققه المحشى فانه مصرح
بالمتكلمين وهو امكان انفكاك العالم عنه تع فلا بد من بيان الكبرى اعنى قوله ولا يتصور الخ
بدون العلم بالمقصود كما هو الاول ويمكن بيانه بان حدوث العالم لا يتصور بدون علم اما على
فاقول الحق
طريقة المعتزلة فانه بدون العلم والارادة لو كان حادثا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح
للحدوث عندهم هو تعلق الارادة فى آن الحدوث واذ لا شعور ولا قصد فلا ارادة
فلا يصح على الطريقين حدوث العالم بدون القصد والعلم لكن يرد ان العمدة فى اثبات
حدوث العالم اجماع المليين وحجيته موقوفة على اثبات النبوة المتوقفة على علمه
فلو اثبت علمه بالحدوث لزم الدور فتامل ظنا منهم ان هذا هو العلم الى بعض من نفوا
العلم التفصيلى قبل الايجاد وان نفوا عنه البعض العلم المطلق قبل الايجاد الظاهر ان
العلم منحصر فى العلم التفصيلى كما ذهب اليه الخ فحينئذ يجوز ان يكون النظام على وجه الاكمل
الواقع. وح لا يرد عليها او يرد عليها لان النبوة لا يتوقف اثباتها على عموم علمه جل علمه بل
بالمعجزة الجزئية المشخصة ولا يتوقف اثبات العلم بها على عموم العلم بل يكفى اثبات العلم بها خاصة
باحكامها واتقانها مثلا فيكون الالتفات بهما فى بعض النسخ بها بضمير المؤنث
والظاهر انه راجع الى صفة العلم والارادة لا التفات بالى لان نسخة فى بعض النسخ بها
بضمير التثنية ويمكن ان يكون راجعا الى العلم والقدرة بان يجعل البحث عاما لهما كما يفهم
من بعض عباراته فى هذه الحاشية وجود المحسوس والمعقول اى وجود المحسوس غير [illegible]

نجع هو الداعى اى العلم بالنفع واذ لا شعور ولا قصد فلا مرجح واما على طريقة الاشاعرة فلان المرجح للحدوث عندهم
قوله
قوله

هو محسوس وكذا المعقول من حيث هو معقول وكان وجوده لمدركه نفس محسوسية
ومعقولية اقول ان اراد ان المعقولية والمحسوسية الخ حقيقتهما محض الوجود للغير
باي نحو كان وكذا العكس المذكور اي قوله وكان وجوده لغيره نفس محسوسية ومعقولية
اي وجود اي وجود كان فهو المعقولية والمحسوسية فلا يثبت به المطلوب ثم ذلك بل الخلاف
وان اراد ان المعقولية والمحسوسية يصدق عليهما انهما الوجود للغير وان نوع
من الوجود للغير فالمعقولية والمحسوسية فلا يثبت به المط اي ان كل ما قام بغيره باي نحو
كان معلوما للغير وما كان بنفسه كان ~~معلوما لغيره وكان بنفسه~~ كان معقولا لنفسه
اذ يمكن منع ان هذا فرد من النوع واريد ان الوجود للمدرك من حيث انه مدرك نفس
المعقولية وكذا العكس فلا نشك في صحته الا انه لا ينفع في شيء اذ اثبات ان ما قام
بذاته عالم بذاته بهذه المقدمة مصادرة اذ قيل اثبات انه عالم بنفسه يسلم انه
مدرك والمجملات الخطابية لا ينفع في المطالب العلمية المطلوبة منها اليقين قيل بل
لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره اي كل ما يكون في الوجود محتاجا الى الغير
وقائما به وهو المقارن للمادة او ما يكون حالا في غيره وان كان مجردا كالصورة
العقلية الكلية وليس للهيولى وجود بالفعل لا يخفى انه ليس نفس كون
المادة بالقوة الا انه محض ذاته لم يكن صيرورته بالفعل لانه ليس بموجود
في نفس الامر ولم يصر بالفعل في نفس الامر كما ان الممكن في حد ذاته ليس بموجود بل
عدم محض ليس معناه انه ليس بموجود في نفس الامر ولم يتصف بالوجود بالفعل
فان ~~هذا~~ خلاف الفرض بل المراد انه ليس الوجود مقتضى ذاته واذا كان موجودا في نفس
الامر وان لم يكن حصول الخ المعنى ذاته فلا نم انه لا يمكن ظهوره وانكشافه
فتامل فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي الموجود بالفعل الذي
هو متصف بهذا الوصف الخ وهو انه غير قائم بالغير لنفسه لا كل موجود بالفعل
لكن يرد النقض بالصورة الجسمية ولا كل ما هو موجود لذاته ظاهر لنفسه حتى يرد
النقض بالهيولى وبيان ذلك يتم بقول ابن سينا وقوله وقد عرفت في عبارته ان نفس
في كتاب ابن سينا ولم ينقل تلك العبارة في هذه الحاشية ليس ينعكس الموجبة الكلية

موجبة

موجبة كلية حتى يحتاج المقدمة الثانية الى الدليل بل ما به لا يتم المطلوب اي دليله قوله الكلي
في المعقولات بالقوة التي لا يحتاج الى مجرد تجريدها فيه انه يحتمل ان يحتاج الى تعرية كثيرة
بجريدها ما اثر وبغير ما هو ان ما ضدها كما هو حال الحد الثاني والاكثر الحسن التام والام
المط فهو ان معقول بالفعل كان يراد المجردات القائمة بذاتها فانها معقولات دعا بكلمة ثم
لذواتها وقيل لذواتها واما الصورة العقلية المجردة فظاهر انه لا يتم هذا الكلام فيها فتدبر
لذاته لانه مجرد بالفعل فهو عالم بذاته لانه لو لم يكن عاقلا كان يتعلق الى مادة او هو كل نوع
الحسن يغير ذاته الذي هو العلم فيلزم ان لا يكون الشيء معقولا بالفعل بل بالقوة وقد
فرضناه بالفعل هف ولا يخفى ان هذا الكلام فانه خارج الطور المتعارف من الاشتغال
وغفل عن ارتفاع النظر الاول اذ اخذ الشرع في الحد احد الطرفين عاما والاخر
معلوما ولا شك انه في صورة حصول المعلوم عند العالم بوصفهما كان العلم حاصلا
قطعا فلا يمكن منع حصول العلم في هذه الصورة وهو ظ لكن يرد على هذا انه آخر لا يرد
على المواقف وهو ان دعوى حصول هذا المعنى في ذاته نفسه بالنسبة الى ذاته في مقام
اثبات علمه بذاته مصادرة وقد اشار اليه بقوله الى الحاشية التي بعد الحاشية
الاتية فتدبر فيه الظ ان الشارح ما قصد في الحد اعتبار وصف العالمية والمعلومية
بل قصد حضور شيء عند شيء والا كان الحد دوريا قيل اذ المعترض يكل منهما حاصل
وهو حصول العلم في صورة الحضور نعم لو كان المقصود بيان حقيقة العلم لا شتباه يكن
لهذا المنع فائدة واذ ليس ليس من حيث اعتبار وصف العالمية والمعلومية في
الحد وقد عرفت فيه ان الشارح واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الكلام
اقول امر في كلام الشارح وحيث حقق في بعض هذه المقدمة ان العلم بوجود المعلول المخصوص بخلاف
العكس وابطل المعاني الاخر ولا يخفى ان ما حققه لا يرتبط بهذا المقام ولا ينفع
فان الكلام في علم الواجب بحقائق الاشياء لا بكونها موجودة ما لم يكن ان يراد بقوله
العلم بالعلة يستلزم العلم بوجود المعلول مخصوصه كما يفهم من موارد الاستعمال ثم ان العلم بالعلة
تمام ماهيتها يستلزم تعقل لوازمها والمعلول من جملة لوازمها فيستلزم تعقله كما يظهر من
كلام ابن سينا وغيره وهذا هو مرادهم فان تم المقصود والا فلا فان الحكم بالفاعل

العلم يستلزم العلم بوجود معلوله

المرتبة

من المرتبة الثانية وان لم يذكرها وجعلها من المرتبة الرابعة بعيد وكيف يكون ادون من القوى الجسمانية مع ان ما فيها ليس مما يكون عدّها من المرتبة الرابعة التي هي التفصيل المحض لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب لان الجميع المحصول له تعالى بذاته بحيث يستلزم علمه بالجميع فيلزم التسلسل لان العلوم ايضا معلولة فلا بد من علمه بالعلوم ايضا فيتسلسل او ينتهي الى علم ليس معلولا له فيكون عينه لان كل ما هو غيره كان معلولا له وكونه عينا له باطل لان حصول الى غير حصول العقل ولا يلزم المثل الافلاطونية او المثل الافلاطونية هي الصور العلمية القائمة بذاتها لا الموجودات العينية ولا محذور في احتياج الواجب بالذات لم لا يخفى انه ليس هذا احتياجا للواجب الوجود بالحقيقة بل انما هو لاجل كون هذه الصورة محتاجا الى الوجود وهي ذلك اليه وان وجودها وجود في نفسه كالاعراض مثلا بعد اطلاق لفظ الاحتياج بطريق التسامح تعالى عن ذلك فالاول ما صدر عنه الصور لم تفصيل انه حاصل في ذاته تعالى او قائمة بانفسها كما هو مذهب افلاطون وعبارته بهمنيار يفيد الاول كونه واجب الوجود بذاته بهذه العبارة التي بعدها لرفع توهم الاشكال بهذه الصورة بل كما انه بحيث تصدر عنه هذه اللوازم يعني ان هذه الصور وان كانت موجودة فيه لا باحد الوجوه المذكورة الثلثة لكن كما له تعالى لا من حيث وجودها فيه بل من حيث انه مصدرها له وان كان وجودها له واقعا ايضا بغير الانحاء المذكورة فوضعه ليس تقرير الوجود له فيه مطلقا اذ صرح انها اعراض موجودة فيه بل غرضه ان عالميته وكماله ليس من هذه الحيثية بل من حيثية الصدور وليس هو عالم لان تلك الصور وان كان له تلك الصور لكن العالمية ليس لاجل كونها له بل لاجل كونها منه فان جميع الموجودات العينية اشار المحشي الى ان الصور المذكورة ايضا على هذا المذهب ليس مسبوقا بالعلم المغاير بالنسبة الى الجوهر العيني كان هذا في نظره والمحقق من نفي الاختيار بالنسبة الى الصور التي ليست موجودات عينية حيث لا يكون مسبوقة بالعلم المغاير كما في المذهب الاول لم كان بالاشارة ويمكن ان يكون الاشارة في قوله والتغاير اعتباري كما قال المحشي سابقا في بيان العلم الاجمالي ان في الشهود العلمي الكلي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الموجودات وعلما ومعلولا

العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي من حيث ان الفاعل الذي هو صاحب الشعور في نفسه له شعور بما صدر عنه البتة بديهية والحاصل انه بعد ما ثبت انه تعالى فاعل جميع الموجودات وانه عالم بذاته يمكن اثبات علمه بجميع الموجودات بطريق البديهي الاول بدعوى ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بان يقال علمه بذاته الذي علة لجميع الموجودات يستلزم العلم بالمعلولات التي هي الموجودات وهذا هو الذي ذكره الشارح وهذا التقرير لا خصوصية له بالعلم الفاعلي نفسه بل علمه بغيره ايضا على تقدير صحة المقدمة المذكورة لو كان العالم به غيره ايضا لزم علم هذا الغير بجميع الموجودات والطريق الثاني ان يقال الفاعل اذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور بما صدر عنه البتة بديهية وواجب الوجود تعالى لما كان فاعلا بنفسه يكون عالما بما صدر عنه وهذا ليس من حيث كون العلم بالعلة بل من حيث كونه فاعلا وكونه ذا شعور بنفسه وهذا لا يجري فيما اذا كان غيره عالما به تعالى فتدبر ومقصد المحشي الطريق الثاني والآية الكريمة ظاهرها مطابقة للثاني فتامل خطر بالبال ان جوابه في الطعن تشبيه الواجب تعالى باصل الجواب المجمل لا تشبيهه بالقوة على الجواب انه لا يكفي في العلم الاجمالي على ما فهمه المحشي من ان العلم الاجمالي على ما فهمه المحشي من ان العلم الاجمالي هو مبدا الانكشاف وهو القوة عليه كالقوة على الكتابة والتمكن عليه من غير تقابل شيء منهما كما سيتضح عن قريب فان الطعن في كلام بهمنيار انه جعل ذاته تعالى بمنزلة محل الموجودات فوجوده حقيقة وجود في الجملة للموجودات فانكشاف ذاته على ذاته انكشاف للموجودات في الجملة كالجواب المجمل وان حضوره في الذهن حضور للمفصل في الجملة فلا يكتفي بمحض القوة والتمكن وكذا عبارة الفارابي فهو الكل في وحدة فتدبر فيعلمه بالكل بعد ذاته الظاهر ان المراد به العلم الاجمالي والمراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار الذات من حيث الذات ويمكن ارادة العلم التفصيلي لكن لا يلائم اعادته ثانيا بقوله وكثرة علمه فانه في العلم التفصيلي قطعا وكثرة علمه بالكل هذا في العلم التفصيلي اما بصور الاشياء كما هو المشهور من الفارابي والشيخ او الحضور بالحضور كما زعم غيرهما وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات الظاهر ان النفوس المجردة الانسانية وما فيها ليست داخلة بحسب عده من هذه المرتبة لانه قيد بانه ينتقش فيها الجزئيات المادية وكانه عدها

بحسب

والتغاير بين هذه المطالب انما هو بالاعتبار ويمكن ان يكون الاشارة في قوله ولا يستدعي
العلم صوراً مغايرة للمعلومات الخ لان العلم الذي هو عين المعلومات لا يكون متقدماً
والا لتقدم العلم المتقدم على الكل فهو العلم الاجمالي حيث نفى الصور لكن هذا الا يناسب
ما نستنقل عن المصنف ان [illegible] العقل حسنه تتم غرضه حيث هو عالم به مقدم عليه غرضه من حيث هو مجعول
نعم وانه لا يثبت العلم المقدم عليه سوى ذلك فتدبر
فان الاول باعتبار حصول الممكن والثاني باعتبار حصول المتمكن منه وكذا الى آخر — التمكن له — وعلى اعتبار باعتبارين
في العالم — فهو باعتبار الاول اي علمه بالغير باعتبار الاول اذ لا يصح العلم بالغير في
حد ذاته الا بمعنى التمكن لا بحد ذاته فانه يصح بالاعتبار الثاني — والعلم بذلك الاعتبار
فتمكن ايجاده لا يصح استحضار الغير بدون صورته الذهنية او الخارجية فلا يكون هذا
العلم ذاتياً للعالم اي ثابتاً في حد ذات العالم بدون اعتبار الغير وحصوله
وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه آه وكذا التغاير في علمه تعالى الاجمالي
المقدم على ايجاد الممكنات اعتباري فيكون الجواب عن السؤال بان العالم بان
عليه المعلوم والعلم هو سبب الانكشاف فلا يصح الحكم عليه بانه عينه والجواب ان التغاير
الاعتباري كان في ذلك المعلومات بالذات التي هي الموجودات اي الممكنات المعلومات
بالحصول احترازاً عن العلوم بالتبع كما في علم الواجب بنفي الصورة في الجوهر الاول
مثلاً فان العلم في الصورة المذكورة مغاير للمعلوم بالذات لا باعتبار — بسبب حصول الصورة
الثم فلنا اي تقضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم اول
ان كان مراده انهما ممكنتان في صورة اتحاد العالم والمعلوم فهو باطل لان احد
الطرفين من النسبتين المذكورتين هو صفة العلم على تقديره والطرف الآخر
في احديهما العالم وفي الاخرى المعلوم فاذا اتحدا فكيف يحصل النسبتين لان مناط تغاير النسبتين
تغاير الطرفين ولو في الجملة ولو سلمت كفاية التغاير الاعتباري فهو مناط الجواب الذي
ذكر بعد التسليم فيلغو باقي الكلام وان كان مراده انهما ممكنتان في صورة تغاير العالم والمعلوم
فلا يسع فيما نحن فيه لان الكلام في صورة اتحاد العالم والمعلوم كما في علمه تعالى بذاته فتدبر
ثم لا يخفى انه يرد على قوله واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى
من النسبتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيهما ان اعتبار النسبة سواء كان بالعرض او بالذات

بعضی

نقيض تغاير الطرفين في الجملة فيلزم تغاير العالم والمعلوم البتة فلا يتم هذا الكلام
اصلاً الا بحديث كفاية التغاير الاعتباري فظهر ان الجواب بما ذكره المص وكان
باقي الكلام لغواً محضاً ولا يمكن منع وجوب التغاير بالكلية حتى بالاعتبار كما فعله الشارح
قبل التسليم مع اعترافه في اثناء الكلام بخلافه نعم يمكن نقض الدليل بعلمنا بانفسنا
والحق ما ذكره المص — فاشار الى هذين القولين القول الاول هو ما ذكره بقوله
العاقل كما لا يحتاج الى آخره والقول الآخر ما ذكره بقوله ولا نظن ان كونك
محصلاً للصور العقلية شرطاً في تعقلك — اشد تأثيراً او اقوى الاشتدية
على هذا المعنى يكون وصفاً للحصول كالمتعلق اي هذا الحصول تأثيره في الانكشاف
اشد من تأثير ذلك وهذا لا يقتضي كون نفس هذا الحصول اشد في كونه حصولاً لبعض
من ذلك اذ ربما يكون الشيء اضعف من جهة مع ان تأثيره في تحصيل آخر اشد من
تأثير ذلك القوي في تحصيل ذلك الامر لمناسبة خاصة وعلى هذا المعنى الثاني يكون
الاشدية وصفاً للحصول نفسه وبهذا يمتاز المعنيان فتأمل — كما في ادراك
نفس الانسان الظاهر ان يكون مثالاً للمنفي فان يكون مثالاً للمحصور عند المدرك
فان الصور الخيالية والحسية لا تدرك الا بحصولها في القوى مع المراد ما دراك
النفس الانسانية ادراك قوى النفس وهو بعيد فتدبر — ولا انه ان هذا الا
فيه انه خارج عن القانون لان المص في هذا المقام موجه والمذكور سنده فيكون
الاحتمال قوله فانه لا يعزب عنه تعالى ذرة ليشمل هذا الجزئيات المادية المتشكلة
قبل حدوثها اذ لم يحضر هو بعد حتى يكون حاضراً اي سلسلة الموجودات الحاضرة
ولم يوجد صورتها في الجواهر العقلية على ما هو المشهور من امتناع حصول صورة المتشكل الا
في آلة جزئية متجزئة جسمانية فلا بد اما القول بالاكتفاء بالعلم الاجمالي او بجواز
حصول صورة المتشكلات في المجردات — انما هو مسبوق بالعلم الاجمالي المذكور وهذا
لما ذكر سابقاً في عبارة شرح الاشارات انه عين الصادر الاول والتغاير بينهما
اعتباري كالتغاير بين ذات العلة والعلم بعينها فالمراد ليس العلم المقدم على الايجاد
بل هو العلم التفصيلي الذي هو مع الايجاد فتأمل — كنسبة الشارات الى الصور

سواء المعرض عن كلام الشيخ المستشهد به لا بد من العلم المتقدم البتة وان القوم
قالوا انه فلا بد من تصحيحه على مذهبهم ايضا فصحح بما ذكره في التحقيق وبذلك
التحقيق يندفع يعني يعلم حال الصورة الثابتة بالنسبة الى الثابت بما هو المعتبر
علم واجب الوجود بالنسبة الى الكل الذي هو الغائب [illegible] واندفاع ظن من ادعى
من ايجاد الموجودات في تعريف العلم الموجودات الموجبة نظرا بما وقع في عباراتهم
من ان المراد من حصول الصورة في تعريف العلم الصورة الحاصلة كذا افيد و
الظاهر انه اشارة الى ان مراد المصداق العلم التفصيلي هو الموجود المنكشف
والعلم الفعلي الذي صرح القوم بتقدمه وعبروا عنه بايجاد المنكشف هو العلم
الاجمالي فلا منافات رزوال ذلك العلم اقول لا شك ان كلا من الحوادث
المتغيرة له اختصاص بزمان هو ظرف وقوعه ما واذا فرضنا ان اليوم الذي هو
وقت تكلمنا بهذا ظرف لوجود الحادث معين لتقول انك ان تأملت وجدت
هناك معلومين احدهما كون هذا الجزء من الزمان ظرفا لهذا الحادث وهو معنى حقيقي
لا يتغير بمضي الزمان وغيره فانه اذا كان وجود زيد مثلا واقعا في يوم الجمعة يصدق
ابدا ان يوم الجمعة ظرف لوجود زيد وهذا لا يمكن تغيره وزواله في الواجب تعالى شأنه
بل في غيره ايضا لو كان عالما به سابقا واللاحق الا بالنسيان وشبهه والشبهة
لا تقع في ثبوت مثل هذا التغير وهو الذي ذكره المحشي وثانيهما كون هذا
الجزء من الزمان هو الحاضر الآن عندنا مع هذا الحادث المخصوص دون الذي قبله
وبعده ولا شك في تغير هذا المعنى والعلم به في حقنا اذ بعد يوم الجمعة التي فرضنا انه
وقت وجود الحادث لا يصدق ان الحاضر عندنا الآن هو الحادث المذكور
مع يوم الجمعة اذ الحاضر الآن هو يوم السبت مثلا مع ما فيه وكذا قبل يوم الجمعة
وهذا هو غرض الشارح في تقرير الشبهة اثبات التغير في هذا المعنى في حقه تعالى لا المعنى
الاول ولا يخفى توجيهه بمثل ما ذكرنا في حقنا سابقا اذا حضر يوم الجمعة ودخل زيد
الدار فيه مثلا عنده تعالى فحصل له تعالى ايضا العلم بالمعلومين المذكورين كما عرفت
فاذا مضت الجمعة وصارت يوم السبت فالكلام في المعنى الاول الذي ما انه لا يتغير

واما المعنى الثاني وهو انه الآن هو يوم الجمعة التي دخل فيه زيد الدار ان كان باقيا لزم
الجهل لان الآن هو يوم السبت دون يوم الجمعة وان تغير لزم التغير وبهذا ظهر توجه الدفع
الا بالجوابين المذكورين في الكتاب احدهما قبول التغير المذكور وانه تغير في الاضافات
كما قال الملا وتغير الاضافات ممكن والثاني ما نقل عن الحكماء انه ليس بالنسبة اليه
الآن وكان وسيكون لوقوعه ولا يستلزم الجهل التغيرات المذكورة اللازمة للحوادث
فقط وما ذكرناه في تقرير الشبهة هو صريح كلام الشارح حيث قال علم ان زيدا في الدار الآن
وغرضه الاشعار بالمعنى الثاني ولذلك لم يقل انه علم ان زيدا في الدار يوم فانه هو المعنى
الاول وكان غرض المحشي من التقرير المجمل الذي ذكره بقوله ويمكن تقرير الدليل الخ ذكرناه
بكونه قال انه يمكن حمل كلام الشارح عليه بصرفه عن الظاهر ليطرد لو كان هذا هو مراد المحشي
فهو الظاهر من كلام الشارح دون ما حمله المحشي كلامه عليه او لا واعترض عليه فتأمل [illegible] وقد يتوهم
انه يرد على المحشي انه كيف يقول انه لا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود تعالى
وقد قال انه علمه تعالى حضوري ولا يخفى انه زوال الحضور بعد مضي الزمان واعدام
ما فيه اقول وجه التوهم تركيب الشبهتين وهو شبهة تغير علمه تعالى وشبهة كيفية علم
المعدومات وقد صحح تعالى كيفية علمه بالمعدومات بطريق حصول صورها في الجواهر المجردة
او بنحو آخر والحاصل ان ذلك مقام آخر قد سبق والكلام هنا في لزوم التغير سواء كان
العلم حصوليا او حضوريا فتأمل لان ذلك العلم اي العلم بالجزئي الآن الشخصي
او على الاطلاق لا يستلزم الزوال المذكور اي المذكور اولا في الحاشية وهو ان يعلم
مثلا ان زيدا في الدار في الآن المتقدم او في جزء من الازمنة ولا عدم البقاء
اي بقاءه انه في الدار في الآن السابق ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التغير
بان يتحقق خروج زيد من الدار مثلا في الآن عنده تعالى في آن حصوله في الدار فان
حضر عنده في ثاني الحال لزم التغير في علمه تعالى وان لم يحضر لزم الجهل فيكون مراده من الدوام
زوال الحالة التي هي عدم الحضور في الآن الاول وانتقاله الى الحضور واراد بالبقاء
بقاء عدم حضور الخروج مثلا الى الآن الثاني وهو جهل تعالى عنه ونفي هذا
الانكشاف فيكفر ليس مقتضى كلام الشيخ نفي انكشاف الموجودات مطلقا حتى يلزم كفره

بل في نفس الامر مما خرج المحاكم والالهيات قربا العقلية او بالجزئية فاعله المحاسب بها اي يتعلق بها الجزء م

الطف الزم قوله

بل في الكثرة فنا على الجز التخييل والاحساس على اثبات ~~ما لكثرة فيها فهذا الشيء~~ يجب ان

يجاب عن تقتضي الفلاسفة الح هذا احما اتفق عليه النحرير ان المحقق الدواني وصدر المدققين

وما كد هذا الحسبان عندهم الاشارة الى ذكره المحقق الدواني في حاشية القديم

على مبحث التشخص حيث قال في نقل توهم المتاخرين ثم ان هذا الامر في الماديات يكون

ماديا لا محج فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وبهذا شنع الشيخ على الحكما

بانهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات التي هي من حيث المادية انه لو لم يكن ماديا لم يلزم

عدم علمه تعالى وان لم يكن له هيئة كلية ايضا كما حسبه المتاخرون بناء على ما حرره المحقق كالمقيم

في آخر كلامه من ملك المحاسبين انه يجوز ادراك المجرد للجزئي من حيث هو جزئي والاحساس انما

هو بطريق ادراك الجزئيات المادية فاذا فرض ان هذا التشخص المشخص من زعم

المتاخرين مجرد لا يلزم عدم علمه تعالى كما زعم الحكما فهو لم يعلم الجزئيات على الوجه الكلي

لئلا يلزم الاحساس المختص عندهم بالجزئيات المادية فلذلك قال ان هذا

الامر مادي حتى يلزم عدم علمه تعالى به على الحكماء فتامل يثبتون حصول صورة

الجزئيات اي من حيث جزئي وكونه محسوسا في الحقيقة هو بعضها من المجردات

احاسل الماديات لا ادراكها على زعم هذا الوجه فهو ~~؟~~ مدرك بطريق التعقل

قال صدر الحكما في حواشي التجريد مثلا اذا احسست في طبك ~~؟~~ بالحس وقت مثلا

قطرة ماء منعقدة بالمقدار الكذائي في الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك الى طب

قطرة متصفة لجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصور

للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور في طبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد

فذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري اذ في الحصولي لا بد ان يكون المعلوم

بالذات اي الصورة الحاصلة لا حدهما غير المعلوم بالذات للآخر لامتناع حصول

صورة واحدة لكل منهما بل لا بد من التعدد قطعا ومنعه مكابرة صريحة ليس لك

بجواز تعدد الحضور بالاعتبار فيجوز ان يكون للمادي مثلا حضور عند المادي يكون

بحسبه جزئيا عنده مع امتناع هذا الحضور عند المجرد وحضور آخر عند المجرد يكون بحسبه

كليا

كليا كما في الصورة فافهم وبهذا الاحتمال مع ما فيه كان مراده انه يلزم كون المعلوم بالذات

اي الصورة الحاصلة لاحدهما متغايرة للمعلوم في الماهية وهو خلاف المذهب المنصور من ان العلم

يعني العلم ~~؟~~ بالحقيقة والذات لا دخل في تصحيح ما ثبت بل لان علمه تعالى يكون على الصورة المتقدمة

على الآتي والذي لا يستلزم التغير بزعمهم فيلزم ان يعزب عنه الاشياء باعتبار الوجود العيني

الذي فيه التغير والعرض من اثبات بل المذكور يصح عليه المذكور بنحو لا يعزب عنه شيء ولا يلزم التغير قوله

وثالثها ان يكون التشخص المذكور لها اي الذي يكون معلوما للعالمين مع الاختلاف بحسب

الكلية والجزئية يكون معلوما لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض وذلك قسمان في بادي النظر

وص ح احدهما ان يكون الشركة بالنسبة الى من هو معلوم له بالذات وعدم الشركة بالنسبة الى من هو معلوم

له بالعرض والثاني ان يكون بالعكس وبالنظر الثاني في بعد ان تامل يظهر بطلان القسم الاول لظهور

امتناع كلية التشخص المعلوم بالعلم الحضوري من حيث هو كذلك مع جزئية الصور الحاصلة منه والقسم الثاني

في حكم الاحتمال الثاني مع انه لا يصلح لتوجيه كلامهم لانه على هذا الاحتمال ايضا يكون علمه تعالى بالصورة فيعزب قوله

عنه الموجودات العينية باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغير والفلاسفة يتحاشون عن ذلك

بخلاف المصنف فانه التزم التغير فقوله لا فساد فيه لانه تغير في الاضافات ورد عليه

ورد عليه على اختيار الشق الاول اي عدم علمه تعالى بالموجودات العينية من حيث انها موجودات

عينية وهذا الكفر بزعمه لا دخل له في ما حكم المصنف الا ان الحكم في العلم باعتبار الوجود العيني

وبزعم المحشي لا ينفع ما ذكره فيه وقد عرفت فساده اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية

لا يخفى ان المناسب لكلام المصنف على الوجه الذي اوله المحشي لدفع اعتراض السيد من حمله

حال ح المحشي عليه وان كان المناسب بظاهر الكلام ما حمله بعض الفضلاء ولذا حمله المحشي على ما حمل ما يكون

لا يحكم بالتعميم على شيء من ذلك غير تم نعم هذا مسلم في المكان لانه قار الذات وليس الزمان

وما ينطبق عليه من الحوادث كالمكان وما فيه فان الزمان ليس قار الذات وكذا

~~؟~~

هذا دليل على انه لا تتصور الحضور بالنسبة الى الغيبة الحوادث المتبدلة بتبديل الزمان ~~هذا دليل على انه لا تتصور الحضور~~

ان المراد بالحضور الحضور من حيث انه الغيبة المطلقة المستغرقة لجميع الازمنة فالمراد

بالغيبة الغيبة المطلقة نظرا الى استغراق العدم المطلق ولا يخفى التكلف في هذا التوجيه

واما الغيبة فلانه لا تتصور بالنسبة وكلام سيقول لتوجيه كلام المصنف لانه ليس زماني اي ليس له تعلق بزمان مخصوص هو فيه

حتى ليس هو ثابتا في غيره من الازمنة غير مختص باحد من الازمنة بل هو تعالى موجود

الى الغيبة ح في جميعها لا بمعنى انه لا يتغير مع الزمان كما هو الظاهر من العبارة في آن وجوده اي في وجوده

اي المخصوص اذ قد عرفت انه لا يكون وجوده مخصوصا بزمان بحيث يكون تعالى

معدوماً في عزه تشوعن ذلك   والمعقول له انه منزه عن السابق اي بحيث يوجد بعض الازمنة
قبل وجود الواجب فلم يدركه الواجب حتى يكون ماضياً بالنسبة اليه بهذا المعنى وكذا بعضها
لا يوجد بعد وجود الواجب تعالى حتى يكون مستقبلاً ويكون الزمان الذي مع وجود الواجب
الوجود مختصاً به حتى يكون حالاً الا ماضياً ولا مستقبلاً بل كل ذلك باطل اذ وجوده تعالى
لا قبل له ولا بعد له بل ازلي ابدي فلا مضي ولا حال ولا استقبال بهذا المعنى وان توجد
هذه المعاني الثلثة باعتبار تغيرات الزمان لكن غرض المص نفي المعاني الثلثة بالمعنى المذكور عن
الواجب لا المعنى المنوط بتغير الزمان هذا مقصد المحشي ولا يخفى التكلف في حمل كلام المص عليه
والظاهر انه نقل كلام الحكماء على مذهبهم وتحقيقهم كما هو دابه وان لم يكن موافقاً لمذهبه
والتحقيق الذي هو المحقق عنده هو ما اشار اليه بقوله وتغير الاضافات ممكن
واشار اليه ايضاً في آخر عبارته المنقول عن شرح الرسالة   بحث من وجهين الاول
انهم لا يجوزون التغير في العلم التفصيلي الثاني ان الشيخ صرح في الشفاء بانه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لذاته عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها عقلاً زمانياً محضاً   ولا يخفى ما فيه اي
لزوم عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة باعتبار وجوداتها العينية التي فيها التغير قطعاً
وانما الكلام فيها   الى المحقق كلام المص اي بابت ... الذي ذكره المحشي من كلام المص فيكون
المراد انه تعالى يعلم جميع الجزئيات كما يعلم الكليات فالتشبيه باعتبار معلومية كل منهما
وان كان تتفاوت كيفية العلم باعتبار التغير وعدم التغير ويشكل هذا بانه صرح بعض الفضلاء
بان هذا العلم بالجزئيات لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات فكيف يرجع الى قول المص على ما حمله
المحشي من انه قائل بالتغير الا ان يحمل قول بعض الفضلاء لا يتغير على ليس علمه كعلم الممكنات
المختصة ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون ما هو قبلهم وبعدهم فيتغير يعني انهم عالمون ببعض
الاشياء ثم بعده لا يعلمون واشياء اخرى للواجب الوجود الحكم فلا يتغير علمه
كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصاً بتلك الازمنة كون المعلوم باعتبار
الحضور زمانياً لا يوجب كون العلم به زمانياً وهذا من العجائب   الكال زماني حضوري
ونظمي اي يختص وجودي دنكاني به فبطلان هذا العدم اختصاص وجوده تعالى
بعدم اختصاص التكلم به فالمراد انه ليس زمانياً يختص بكلية تعالى مع ان وجوده الغير
مخصوص بها بل لا يدخل ملاحظتها معاً وكذا العبارة الآتية   ولا ثبات مذهب المص
فانه قال بحدوث العلم الزائد على الذات بزعم المحشي لانه قال بانه حضوري فيحدث
بحدوث الممكنات   وانكار الاثالث والحادث لا يخفى ان انكار حدوث

بحث لا فضاء فيها انه تغير الوجود الخارجي والحضور قطعاً   فهذا الذي ولو
لا ثبات بقتضي عبارتهم اي التاويل من غرض الحكيم من عدم التغير هو المعنى الثاني من انه لا
يتغير ... وقته وان كان قائلاً بالتغير الحدوثي كما ذكرت فالحكيم ليس مجال نفلا ذكرت
في ان هذا ليس مناسباً لعباراتهم فانهم صرحوا بنفي ما ذكرناه من العلم الحدوثي التغير
قطعي وليس كلامهم مجملاً حتى يقبل هذا التاويل   ان هذا التاويل غير مرضي عند المص
لان المص قائل بالتفصيل وهذا مبني على عدم التغير الا ان يحمل على ما ذكرناه من لوازم
عدم التغير في العلم القديم بالتغير فان ما وقع من الحوادث في العالم والتغيرات فهي مستندة
الى علمه القديم المقتضي لحدوث المتغيرات على الوجه الذي وقعت فهذا التغير
من لوازم عدم تغير اقتضاء هذا العلم الغير المتغير اذ لو جاز تغيره لجاز تغير مقتضاه
و... هو التغير فلا يقع هذا التغير الواقع فظهر ان هذا التغير وقع لعدم ذلك التغير
فتدبر اقول لا يخفى ان القول باستناد التغيرات الحادثة الى العلم القديم بحصر
اثبات العلم الاجمالي القديم دون التفصيلي القديم كما هو زعم المحشي مشكل جداً
اذ لا اشياء في العلم الاجمالي فكيف يستند التغيرات اليه فتامل   انتهى
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها اقول تقرير الدليل على ما ذكره ...
لا اختصاص له بالحوادث بل لو تم لدل على انه تعالى لا يعلم الممكنات مطلقاً
سواء كانت قديمة او حادثة اذ مناط الدليل استنباط وجوب الاشياء من علمه
تعالى او علمه انه لا يجتمع مع الامكان ولا دخل للحدوث في ذلك والجواب على اي
تقدير ان الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي فالصواب ان يقول
المص تركه اشارة الى دفع توهم ان الوجوب المستنبط من علمه تعالى ينافي الامكان
والاختيار كما توهم بعضهم ولا خصوصية له بالقديم والحادث   لجواز استناد
وجوبه الى امر آخر حاصله ان المستدل جعل علمه تعالى واسطة للاثبات بانه سبب
الى الوجوب لا واسطة للثبوت فنفي كونه علة للوجوب لا يضر المستدل وهذا
اي ... بقوله ... لا يتم ان كلام المحشي منع على المنع بل مطلوبه
ان منع المجيب عن ... فتدبر   وقد دل البيان على وجوبه الخ ولا يدعي المستدل
ان علة وجوبه علمه تعالى بل جعل علمه دليلاً على وجوبه اي كاشفاً عن علته ولا ... عن
كون الشيء دليلاً كونه علة فلا يضره نفي العلية المخصوصة   وهذا على الاطلاق

لا يصح على مذهب المص ليس غرض المحشي الا الاعتراض على الشارح حيث يكون جوابه باطلا
حتى يرد انه على سبيل التنزل والتسليم فلا يقتضي كونه صحيحا موافقا لمذهب المص بل غرض
المحشي اظهار عدم الملائمة ذاته لو امكن الحمل على ما هو التحقيق لا الجدل اولى من الحمل على
الجدل وان جاز ذلك فتامل والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب
فالوجوب بالنظر الى الاسباب الاول ومن جملتها ارادة الله وعلمه تعالى والامكان بالنظر
الى الاسباب القريبة ومن جملتها ارادة العبد ومؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية
عين ذاته لانه نفى كون صفاته تعالى مثل صفاتنا الزائدة بل ليس له تعالى الا كونه
واهبا لهذه الصفات فلا صفة حقيقية قائمة به وانما هو الذات البحت فقط واهب هذه
الصفات وهذا هو المراد من عينية الصفات ولعل معنى الحديث انكم لا تفهمون ان
الله تعالى موصوف بما وصفتموه من العلم والقدرة والحكمة والحيوة وغير ذلك بالمعنى
التي فهمتموها من تلك الصفات لان كل ما ميزتموه باذهانكم في ادق معانيه مخلوق
اي حادث ممكن موضوع مثلكم اي في الامكان والحدوث والاحتياج الى العلة
مردود اليكم اي بالحقيقة انتم مرجع هذا المميز فلا ينبغي الاعتقاد بانه تعالى موصوف بمثل
هذه الاشياء بهذه المعاني التي ميزتموها بل حالكم في هذا الحال النمل الصغار فالعقلاء
لما وجدوا ان الله تعالى واجب العلم والقدرة والحيوة قصدوا توصيف
خالقهم بما هو الاشرف عندهم ووصفوه بهذه الصفات الا ان في نفس الامر لا
موصوفيته تعالى بهذه الاشياء بل بالطرف الاشرف من جميع الامور وان لم يفهم
انه ما هي كخيرنا ما هو هذا الطرف الاشرف والغرض من نقل هذا الحديث في
هذا الموضع تحقيق معنى توصيفنا لله تعالى بالطرف الاشرف الذي فيما نحن فيه
هو الحيوة ويندفع بهذا البحث القول بزيادة الصفات لان مضمون
الحديث بالحقيقة نفي هذه الصفات ويؤيد القول بالعينية في حصول الدليل ان
الارادة التي هي امر لا يرجح له اقول على هذا لا تكون القدرة ايضا زائدة على
الداعي بل ليس شيء من الصفات ح زائدة على الداعي فان الصفات كلها عين الذات
عند المص فلا وجه لحكمه بان الارادة ليست زائدة على الداعي دون القدرة
وباقي الصفات المذكورة والى حصر ان الكلام في الصفات المتغايرة بالاعتبار

دوله

وهو ثانيا في عينية الكل للذات تعدت نه والا يلزم ان يكون البحث عن
الصفات واثباتها ونفيها على مذهب العينية لغوا محضا فلا بد للمص من اثبات
ان الارادة ليست مغايرة للذات بالاعتبار ايضا وليست اعتبارا اخر للذات
على
ثبوت الداعي في حصول اعتراض الشارح على المص ان ما ذكرت من القسم او تعدد القدماء
يلزم على زيادة الارادة على الذات فيدل على عينيتها للذات ونفى للقدرة
ولا يلزم منه ان يكون عينيتها الداعي كما لا يلزم من عينية الصفات للذات ان
يكون بعضها عين بعض حتى لا يتعدد الصفات بالاعتبار ايضا ولا شك ان كلام الشارح
في موضعه فتامل وليعلم ان ليس غرضنا كلام الشارح على انه اعتقد ان المص قائل بزيادة
الارادة كما توهم المحشي من كلامه واشار اليه اولا في الحاشية بل مراد الشارح ان هذا
الدليل يدل على عينية الارادة للذات لا للداعي والمطلوب هو الثاني ومن العجيب
بعدم
المحشي وحمله على ان ما ذكره غير مقصود للمص ان المص رد قد حكم بزيادة الارادة
على الداعي في الممكنات ايضا حيث قال في مبحث الا عراض من هذا الكتاب ومنها اي
الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم ولا يخفى ان ما ذكر
المحشي من التاويل لا يجري فيها لان عينية الصفات للذات عند المص لا يكون
الا في الواجب دون الممكنات اقول يمكن توجيه كلام المص بان مراده ان
الارادة التي قلنا انها مخصصة للايجاد بوقت لو كان غير الداعي الذي هو العلم
~~بالذات بحيث بالنفع~~ النفع لكانت غير الذات مطلقا لان الذات من
غير اعتبار كونه عالما بالنفع بوجود حادث في وقت معين وبدون ملاحظة
ان بعض الاوقات اصلح للصدور نسبتها الى جميع الاوقات والممكنات
على السواء كما ذكر في ادلة عموم قدرته تعالى والارادة لا يكون نسبتها الى
الجميع على السواء فلا يكون عين الذات بدون الاعتبار المذكور فاذا لم
يكن عين الذات بالاعتبار المذكور ايضا الذي يسمى بالداعي كان جزما مغايرا
للذات مطلقا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا يلزم التسلسل
والى حصران المص والمعتزلة لو لا بد لترجيح الف على المختار سوى ذات الفاعل

من امر مرجح لوجود الفعل على عدمه في نظره فهذا المرجح ليس من طرف الفاعل
بل لابد من اختلاف خارجي قطعا حتى يختلف نسبة الفاعل الى الاشياء
باختلافه ولملاحظته وحصول العلم به من طرف الفاعل واذا لم يكن كذلك لم يمكن اقدام
المختار على الفعل عندهم ويسمون العلم بهذا المرجح وملاحظته داعيا وقالوا
هذا العلم هو مخصص للايجاد لشئ دون شئ ووقت دون وقت باعتبار اختلاف
معلومه المختلف بحسب اختلاف الاحوال والذوات في نفسها فيسمونه بالارادة
ايضا اي المخصص الكذائي واستدل المص على ان هذا العلم هو المخصص الكذائي
للشئ آخر بانه لو قطعنا النظر عن هذا العلم بالمعلومات المختلفة الذي هو في
الواجب تعالى عين الذات وكان المخصص غيره وقد ذكرنا انه لابد في المخصص
من اختلاف النسبة حتى يصح للتخصيص والذات الاحدي من غير اعتبار علمه
المختلف نسبته باعتبار اختلاف المعلومات لا يختلف نسبته الى الاشياء
قطعا فيلزم كونه امرا خارجيا مغايرا للذات فان كان قديما يلزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم التسلسل وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح من انه لا دخل لكون
الارادة غير الداعي او غيره في لزوم الفسادين بل انما يلزمان من زيادة الارادة
ان كانت زائدة يلزم الفساد وكون الارادة غيرا لم يقل بزيادتها فلا فساد وعلى
تقدير ابطالها سواء قال انها عين الداعي او لا انتهى وذلك لانك قد عرفت ان كونها غير الداعي
حتى يستلزم بالاعتبار كونها غير الذات مطلقا فيلزم الفساد وان قال ثم للتحقيق
ان المص لم يثبت من قوله وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد سوى وجود مخصص
يقتضي تخصيص الايجاد بشئ دون شئ ووقت دون وقت وسماه بالارادة
واستدل على انها نفس العلم بالنفع ولم يثبت عنده شئ سوى المخصص المذكور كميل
وعزم حتى يقال انه غير الداعي او عينه والحاصل انه ما ثبت عند المص انه لابد منه
للتخصيص وسماه بالارادة اثبت انه هو الداعي بما ذكرناه من الدليل ولم يثبت
عنده ازيد من ذلك حتى ينظر انه اي شئ هو وفي اثبت شيئا آخر زائدا على
التخصيص المذكور كميل وعزم وانما لها وسماه بالارادة وقال الارادة في
انتهى

الداعي هذا

الداعي فلا يضر المص فان مدعاه ان المخصص هو الداعي لا انه لم يكن ثابت
احد هو الداعي وقد ثبت بالدليل المذكور ان مناط التخصيص ومنشاه لا يمكن ان
يكون سوى العلم المذكور ولم يقصد المخصص سوى ما هو مناط ولو قال احد انه
يحصل من هذا المناط شئ آخر وسماه بالارادة فلا مضايقة معه الا انه لم يثبت
اصله وما يق من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح اذ يعني بالمرجح هو الترجيح بدون ترجيح المختار
فانه يستلزم وقوع الممكن بلا علة بخلاف ما نحن فيه فتامل فيه فانه فيه اقول قد عرفت
ان الداعي هو عين الذات عند المص اه ولهذا قال وليست زائدة على الداعي ولم يقل
ليست مغايرة للداعي ليكون اشارة الى ان الداعي غير الذات والارادة ليست
زائدة عليه او لفظ الزيادة ههنا يستعمل في نسبة الصفات الى الذات بخلاف
لفظ المغايرة وهذا مؤيد واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور او هذا
ثم اذ قد عرفت ان السيد قد قال بذلك فانه لما كان لا يعزب عنه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء فالمحسوسات التي يدرك بالحس على زعمهم ليست جزئيات بعض
الامر وهي معلوم له تعالى على الوجه الموجود في الخارج بدون الاحساس على الوجه الكلي
وهو الابصار والسماع وهما ايضا حقيقته على الوجه الكلي على هذا الزعم لكن هذا محتاج
فيه الى لطف قريحة فكلام غير معتبر والمحشي لما زعم ان الادراك على الوجه الكلي لا يتصور
بالنسبة الى الموجود العيني من حيث هو كذلك وبنى صحة هذا الكلام سابقا على العلم الحضوري
يحكم بكون كلامه غير تام معلل بان ما ذكره السيد ونقل سابقا انما يكون في توجيه كلام الحكماء
ولا يلزم ان يكون هذا موافقا له واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح اه اقول
يمكن توجيهه بوجهين الاول انه انما يقع الاستدلال لا لكم بالفرق بين الحالين والمكث
الحالة الثانية بدون الاحساس حتى تتصور ثبوته في الواجب تعالى ثم هذا باطل لانه
لا سبيل الى تحصيل الحالة الثانية الا بالحس وهو ممتنع في الواجب تعالى وهذا التوجيه وان كان
ينطبق عليه الايراد الذي ذكره المحشي بقوله وليس شئ فان خلاصتها اثبات امكان الحالة
الثانية في الجواد بدون الاحساس بطريق الاطلاع الحضوري لكن على هذا كان

العلم المذكور في الكلام خاص بما قيل حيث قال انما يصح لو امكن العلم المتعلق بالادراك
الحسي بعبارة عن الحالة الثانية المذكورة في الاسئلة لالا وتعبيرها بالعلم عن ملائم
لسوق الاستدلال فتدبر والتوجيه الثاني انه انما يصح الحكم بين الحالتين لو كان
الجزئي هو متعلق الاولى بعينه قبل الرؤية حتى يصح ان يقال انه لما كان العلم حاصلا
قبل الرؤية فما يزيده هو الابصار لكن لا نم انه معلوم قبل الرؤية اذ لا يمكن العلم
بالمحسوس بطريق آخر سوى الحس فلا يكون هو معلوما قبل الرؤية فلا يثبت شيء زائد
على العلم حتى يكون هو الابصار وانظر ان هذا امر ادعائي كما يظهر من التأمل عبارته
ولا يخفى انه لا يصح رد المحشي لان ذكر الامكان الاطلاع الحضوري على هذا النحو
لو ارتبط انما يكون ليصح العلم بالمحسوسات قبل الاحساس بها الرؤية ولا يخفى ح ان كون
الحالة الثانية مشتملا على امر زايد على الحالة الاولى التي هي الاطلاع الحضوري
ح ليس ض وربما يقال هو مبني على المراد الصحيح على هذا التوجيه ان يقال لما توقف الفرق
بين الحالتين على كون الجزئي هو المعلوم بل يكفي وجدان الفرق بين العلم بشيء
ورؤية شيء آخر وان هذه الحالة غير تلك الحالة فيتم جواب الدليل ح فيما ذكره
المحشي من قبول الفرق وان الفرق لا يمنع كونهما نوعين من العلم الخ فقال انما يصح
لو امكن العلم المتعلق بالادراك الحسي بطريق آخر الخ لا يتوقف على هذا بل المستدل
ان يقول انا اذا علمنا شيئا ورأينا شيئا آخر فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا
فان الحالة الثانية بالنسبة الى الشيء الثاني يشتمل على امر زايد على مرتبة العلم وهو
الابصار معموم قدرته يدل على الكلام اي قوة الالقاء لان عموم القدرة
انما يدل عليه بقوله وقوة الالقاء عطف تفسيري للفظ الكلام الواقع ههنا كما ان
لفظ الكلام الواقع سابقا معناه اللفظ الالقاء وحيث قال ومن جملتها الالقاء
الكلام فان المراد منه الحروف والاصوات قطعا فالعبارة لا تخلو من تشويش وهو معنى التكلم
الثابت بالشرع الخ وهو نفس الالقاء المستلزم لثبوت ما به التكلم اي الحروف والاصوات
فيثبت الكلام بكلا معنييه اي احدهما بالفعل وهو قوة الالقاء التي عبر عنه المحشي بالتكلم

وثانيهما بالشرع وهو الكلمات والاصوات التي عبر عنهما به التكلم اللازم للالقاء
الثابت بالشرع نحو تكلمت كلاما هو بمعنى التكلم لانه وقع في هذه العبارة مفعولا
مطلقا لفعل تكلمت فثبت ان لفظ الكلام جاء بمعنى التكلم وكلام دقيق في موضع
مفعول له وهو ما به التكلم فثبت للفظ الكلام معنيان اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه
على معنى التكلم بل حمل على لفظ الحروف والاصوات او على تقدير الحمل يعرف اي اعم
من ان يكون بمعنى الخالقية او القدرة التي هو التكلم الحقيقي الا ان يصرف عن ظاهره
ان يقال دلالة الكلام اللفظي على التكلم بمعنى انه يعرف نسبة الكلام اللفظي الى
الشخص صفة التكلم فيكون المراد بالدلالة الدلالة العقلية لا الوضعية ولا يخفى
ان فيه من انه لا يصح ح الحكم بقيام هذه الصفة به تعالى لان العلم الاجمالي بعين ذاته تعالى ومن انه ح
لا يكون مدلولا للكلام اللفظي الا بالصرف عن الظاهر كما سبق ومن البين ان
المنقوش ليس بصوت ولا حرف ولا يخفى ده لان مراده ان الكتابة تصوير اللفظ لم يقل
ان الصوت هي اللفظ حتى يرد عليه نظره المذكور كون النقوش هي الفرس قال
ان الصور وهو المكتوب هو اللفظ اي ذو الصورة هو كذا ايرد عليه ان المنقوش
هو الفرس اي ذو النقش ولا فرق فيه بان هذا النقش هو الفرس قطعا بهذا الوضع
ما ذكره المحشي اولا الا انه لا حاجة الى التزام ما التزمه في قوله واي حاصل ان الصورة
المكتوبة حقيقة والعادة يجري باطلاق المكتوب على اللفظ على خلاف الحقيقة بل لا يخفى
في هذا الالتزام فان الكتابة لما كانت معنا ما حصل اللفظ او غيره ذا صورة
ونقش لم يصدق المكتوب حقيقة على النقش والصورة والنقش لم يحصل فالنقش
بل هو عين النقش وانما حصل اللفظ او المعنى ذا النقش وصورة وبهذا لا ريب فيه
نعم المتعلق هو الصورة والنقش حقيقة كما ذكره الشارح والفرق بين الاثبات والكتابة ظ
فما ذكره بحث هو له واي حاصل لا يطابق ما ذكره اولا فتأمل معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران لا يخفى انه حكم بجريان القياسين واحدهما دون الآخر وهو مفسر في كلا
الوجهين لانه قال لنا في الوجه الثالث انه يسمع حقيقة لكن الخ وفي الوجه الثاني قال انه

سمع الصوت من جميع الجهات فاعترض بان كلام الوحيين السماع من جهة في الكلمة بخلاف القرآن المجيد
فانه اعم من ان يكون سماعه من الجهة اولا بل لا معنى له اي اضراب عن الحاجة اي لا حاجة
اليه بل يكون كذا فكيف يكون محتاجا اليه في يكون تحت قوله بل بيان لكيفية حال
لفظ الازلي فيعد سلب صفة كونه محتاجا اليه مثلا كان زيد كاتبا بل شاعرا صح
بذلك حيث قال في آخر قوله والحاصل بطريق التفريع على تمام الكلام فلا حاجة الى ذكره
في هذا الجواب والغرض من هذا التطويل انه اذا قلنا بل لا معنى له عدم الاحتياج
الاحتياج الذي ذكر اولا لا يتوهم انه لا يترقى من عدم الاحتياج الى نفي
المعنى وذلك لانه لا يتم عدم الاحتياج الا بالكلام الثاني اذ لو قطع النظر عن سلب
الازلية بدون التاويلين في الكلام المعنوي يكون اللفظ الازلي مفيدا لاخراج
الكلام اللفظي اذ لا يتصور سماعه بدون الحرف والصوت قطعا وايضا الكلام
المذكور تحت لا يفيد والمعنى مطلقا ظرف له بدون التاويلين المذكورين
وعلى تقدير التاويلين لا يكون فاسدا بل يكون غير محتاج اليه كما فرع عليه آخرا
انه فلا حاجة اليه في الجواب فتامل وهو ليس ازليا الا باحد التاويلين اي
وان كان المراد المعنى النفسي ايضا بمعنى ما هو المقصود بالذات بالقاء لفظ كما تحققه
فانه على هذا المعنى ايضا لا يعقل ازليته الا باحد التاويلين وهو ان التاويلين
يجريان في الكلام اللفظي ايضا فلا يتوهم ان قيد الازلي لاخراج الكلام اللفظي
الذي يلزمه الحرف والصوت قطعا فظهر ان حقيقة الازلي لا يفيد في تخصيص
الكلام المذكور بالمعنى الذي هو مراد الغزالي فلا يكون محتاجا اليه ولا يخفى ان
حمل هذا على مذهب اهل الحق الذين قالوا ان الازلية الكلام المعنوي
لا يعقل الا باحد التاويلين واما على زعم الاشاعرة القائلين بان الكلام
المعنوي صفة لله تعالى ازلية سوى العلم والارادة وسائر الصفات بلا تاويل
فقيد الازلية مخصوصة بالمعنوي وفائدته اخراج اللفظي وكانه هو مسطور
الغزالي ولكن الاعلى اصلهم باعتبار الوجود العيني متعلق بقوله كلام صوت

وحرف اي ليس له صوت في الوجود العيني اي عالم الملك وان كان له صوت وحرف في
عالم المثال وعالم العقل وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات سواء كان
مع الالفاظ المثالي اولا لانه شرط مجرد عن الالفاظ مطلقا حتى ينافي ما سيجيء من جميع
كلام السامعين في موسى ع وهذا هو الكلام بالحقيقة لا يخفى انه لا يلائم ما سينذكر ان
مذاق الغزالي اطلاق الكلام بمعنى انه التكلم على اللفظ وعلى المعنى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان المذكور هنا والذي بعده يدل على انه حقيقة في المعنى خاصة وان
سمي تسمية للدال باسم المدلول الا ان يحمل هذا على المبالغة في كمال هذا الفرد حتى
في العبارة اي كانه هو الكلام بالحقيقة لا الفرد الآخر لا ان الفرد الآخر اي اللفظي ليس كلاما
حقيقة بل هو فرد منه ضعيف بدون سماعه المعنى الاول وهو اللفظ الدال على
المعنى المراد باعتبار الوجود المثالي او العقل فانما يتحقق له سماع اي لا يتحقق الا له سماع
الكلام المذكور حتى يفيد قصر سماع الكلام المذكور فمن لم يكن له تعلق لا انه لا يتحقق
لان السماع المذكور فيفيد الحصر من لم يكن له تعلق في السماع المذكور فانه غير مراد في
المقام اذ على هذا التقدير لا يفيد انه لا يكون هذه المرتبة حاصلة في حال تعلق
حتى تمناه العارفون فتامل فان قيل جاز ان يتحقق حاصله ان عدم كلام سماع الغزالي
يدل على ان كلامه تعالى مع موسى ع بدون الحرف والصوت لانه يجوز ان يكون كلامه
المسموع لموسى ع الحروف والاصوات الموصوفة لله تعالى فهذا الجواز الذي ورد الصلاة
لغرض اسماعه دون اخص السماع بجهة مخصوصة بناء على ما سنحققه من ان
تمام الجواز فله وجه حقيقي فلا يسمع الا من جهة مخصوصة وفيه تامل وتدقيق ان
موسى ع سمع من جميع الجهات اي لنسبته الى جميع الجهات على السوية حتى يعقل من المعاني كما هو
مناط هذا الجواب لانه يسمع من الجهات حقيقة فانه لا يتصور في المعنى كونه في الجهات ويرد
عليه انه لو اوجد الالفاظ في صماخ موسى ع يمكن ان يكون الى جميع الجهات على السوية
لانه لم يكن من جهة خاصة بل انما يوجد هناك فتامل فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة بالحديث
القدسي لا شك انه وقع حال التعلق بعالم الملك اذ كما وقع لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم
لا بد ان يراد به ما لم يبلغ حد الظهور الذي يسماه السماع وقال الا ان يقصد بالنسبة الى المعاني

الصرفة ما دام التعلق ايضاً عالم الملك حتى كما يأتي فيما سبق   لم يكن الصوت متحققاً في الاعيان فيه
تأمل لان الهواء المحيط بجميع الجهات وبما اوجده الله تعالى فيه الصوت في جميع الهواء المحيط فسمع من
جميع الجهات وكون الهواء له وضع حقيقي لا ينافي ذلك نعم لو لم يكن الهواء في بعض الجهات كان كذلك
وما سمعه من جهة خاصة مع ان الهواء محيط به في جميع الجهات لانه لا يحدث منه الصوت
الا من جهة خاصة ما دام لم يحصل الثاني في جهة خاصة بل اوجده الله تعالى في كل الهواء المحيط به
دفعة بنسبة واحدة لا يلزم الاختصاص بجهة خاصة فتدبر   ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
الظاهر من كلام الشارح انه اعتبر في الجواب الثاني التصور الخارجي كالثالث وطريق تصحيحه ما ذكرنا
سابقاً   يلزم ان يسمع من هو بحضرته النحو لكن لو اعتبر في الجواب الثاني ايضاً الوجود الخارجي
للصوت والحرف يرد عليه هذا ايضاً الا ان المحشي لم يعبر ويمكن دفع به اعتبر الجواب الثالث كما قال
المحشي سابقاً انه ربما اوجده الله تعالى الصوت بموسى عليه السلام في الهواء الذي هو بحاضر فلا يلزم سماع
غيره وقد دفعه المحشي سابقاً بانه يلزم اختصاصه بجهة مخصوصة ولا يخفى ان هذا غير مفسده
على المجيب الثالث لانه ارتكب اولاً الا انه يرد عليه ان خلاف ما على المجيب البعض وهو الايراد
الاول فلا يرد عليه الا الايراد الاول ويمكن دفعه عن الجواب الثاني ايضاً على تقدير اعتبار الوجود
الخارجي بمثل ما ذكرنا سابقاً بناء على ان الهواء المحيط والصماخ وكونه من جميع الجهات
ان نسبته الى جميع الجهات على السواء   وصل الى كان في عالم الملكوت ايضاً على
سبيل المجاز فاني لم يذكر لظهور انه لا يتصور فيه اللسان الحقيقي ويتوهم منها
في عالم الثاني فذكره لدفع التوهم   لا يلايم الا المعنى الثاني لان في المعنى الاول
الذي هو المتكلم الحقيقي ليس في الاول لا مدخل له الا بتأويل   فقد عرفت ان
الحق ان الكلام الحاصل ان ما قالوا ان كلامه الازلي لا يتصف بالمضي واخويه
مرادهم كلامه الازلي حقيقة وهو القدرة او العلم بالكلام وهما لا يساعد لو ليس للكلام
اللفظي وما قالوا ان الازلي مدلول الكلام اللفظي انما هو ازلي التأويل اي تنزيل العلم
وارسال القدرة يعتبر فيكون مدلول اللفظ الى ادث حادثاً لا يخ اذ الاشعري
مقر به اذ لا خفاء فيه وهذا الازلي التأويل وما قالوا انه لا يتصف بما هو الازلي الحقيقي فلا
تعسر   فوصف المدلول بالازلي ايضاً ولم يقل للاشعري انه لم يتصف بالمضي واخويه

حتى

حتى يكون يعتبر بل انما قال في الازلي الحقيقي اي العلم بالكلام او القدرة عليه لا يعتبر فيه
انه لم يتصف بالماضي واخويه ولا بانه ليس مدلولاً للكلام اللفظي بل المدلولية والاتصاف
انما هو في الازلي التأويلي ولا اف دفيه   لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي
الكهراضافي بالنسبة الى المدلول الحقيقي اي لا معنى لازليته المدلول الحقيقي والا المعنى
القديم لا ينحصر في العلم الاجمالي عنده لان الكلام الحقيقي الذي هو غير الذات واحد على
كلام الاشعري فيه ايضاً   لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي لا يخفى العلم الازلي
فيكون المعلوم كلاماً لا نفس العلم والازلي انما هو نفس العلم لا المعلوم فلا يتحقق الكلام
الازلي فوجهه بعد هذا التسليم ان تعلق الكلام انما هو العلم بالمعلوم لكن اطلاق الكلام على
العلم باعتبار التكلم بمعلومه والعلم الازلي فالكلام باعتبار هذا الاطلاق الازلي فتأمل
ومن نظر الى استمرار الامر انظر اليه لا يخفى انه لا دخل له في هذا الحكم اي ان المعدوم
ليس بمأمور بل يكفي ان يقال ومن نظر الى انه بعد وجوده يصير مأموراً بالفعل حكم كذا فان استمرار
الامر الازلي اي ان لم يكن نظر بهذا الحكم لا يكون نافعاً فكأنه اراد انه وان استمر الازلي
بمعنى بث الامر في نظر هذا القائل الان منظوره انه لا يصير الامر به بالفعل الا بعد الوجود
قال الشارح الحاصل ان الامر لو كان ازلياً لكان ابدياً اقول بديهية الامر لا يقتضي بقاء
التكليف لان وجود الامر بل كل خطاب دائماً لا يقتضي الا حصول معاده ومقتضاه
دائماً وليس معاد الامر الاتيان بالفعل في كل وقت حتى اذ حصلت معاده يلزم حصول
التكليف في دار الجزاء بل معاده الاتيان بالفعل في دار الدنيا وهو باق دائماً و التكليف
به واقع دائماً حتى ان صدق المكلف مأمور في العقبى بالاتيان بالفعل في دار الدنيا
وهذا كما قالوا ان صدق المطلقة الدائمة نظيره لو قال احد مخاطباً لزيد افعل كذا في يوم
الجمعة المخصوصة مثلاً وفرضنا صدور هذا الكلام منه دائماً قبل هذا اليوم وبعده لا
مقتضى الاتيان زيد بالفعل المذكور في يوم الجمعة المخصوصة دون فعله دائماً فتأمل
مع اقترانه بالتلي اقتضاء الكلام اي باقتضاء الالقاء في وقته
لا الالقاء بالفعل في الازل وان كان الاقتضاء ازلياً   اي قائم بالهواء او لا بالمتكلم

اى فى العبارة تناقض فلابد فى عدم قيام ما به التكلم به تعالى كونه متكلما كما فى العباد
لاخفاء فى ان ايجاد الكلام لقصد الافادة لم فلا يرد انه على زعم الاشاعرة موجد كلام
العباد بل كل العالم هو الله فيلزم ان يكون هو الله متكلما باعتبار خلق كلامهم والا شك انه
لا يطلق عليه تعالى المتكلم بهذا الاعتبار وذلك لانه ليس خلق كلام العباد فيه تعالى لقصد
الافادة والاعلام من جانبه تعالى وهذا معتبر فى اطلاق التكلم على خالق الكلام ولا يخفى
حاصل تغايرها اقول فان المتكلم من قام به التكلم الذى هو مبدأ اشتقاق الصيغة ومعناه
خلق الكلام فلا شك انه صادق على موجد الكلام والمتحرك من قام به التحرك ومعناه الحركة
لا خلق الحركة فقياس المتكلم على المتحرك خطأ وان كان كلاهما مشتركا فى مبدأ اشتقاق
الصيغة بالفاعل الا ان اشتقاق المتكلم اى التكلم معناه على زعم المعتزلة خلق الكلام
فى الهواء ومبدأ اشتقاق المتحرك اى التحرك هو الاتصاف بالحركة وكلا المبدأين قائمان
بالفاعل المتصف بذلك المشتق فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام المعجز لو اوجده
الله تعالى فى العباد لقصد الاعلام من جانبه تعالى فى النبوة اول من الملك هو الكلام له تعالى
وذلك مسلم ولا يخفى عليك ما فيه كان المحشى فهم ان كلام الشارح نقض للاشاعرة ولذا اورد
عليه ما اورده والظاهر انه اعتراض على الاشاعرة لا نقض عليه فلا يرد عليه ما اورده المحشى
فارجع اليه ورجح صحيح كلامه بلا تأويله اى بدون تأويل الذى ذكره صاحب المواقف
وفى التاويل اى لا فرق بينه بين اللفظ فى التاويل اى العلم بان العلم بها قديم وبعد
ترتيبها كان المراد منه القدرة على الترتيب تفنا على كل من التقديرين اى سواء كان
الكلام الالفاظ او معنى الالفاظ ليتناول الذهنى وكون العلم القديم هو الاجمالى
او الصورة القائمة بذاته تعالى ايضا كما هو مذهب الشيخ والفارابى على ما هو المشهور
ما ينافى السكوت والافة لا يخفى عدم ملايمة لفظ الافة لهما الا بالتكلف ما ينافى المراد
ما ينافيهما معا لا ما ينافى الافة فقط قلت لاشئ من هذين الا … عند المعتزلة
اما الاول فلانهم يمنعون كون التكلم الذى لا بد له من التكلم صفة كمالية قديمة حتى يحتاج الى
اثبات شئ ازلى حتى يطلق عليه التكلم بل التكلم الكلام عندهم قدرة القاء الكلام على تقدير
وجود المخاطب وارادة القائه ولا يخفى انه لا يستلزم وجود هذا المعنى فى الازل ثبوت شئ

هو ما به التكلم فى الازل واما الثانى اى العبارة الموافقة فى الشريعة فما وجه حمل بان المراد ان القرآن
المجيد صورته فى اللوح المحفوظ وذلك لا يقتضى اطلاق اسم القرآن المجيد على الصورة
المثبتة فى اللوح المحفوظ بل على ذى الصورة وكذا امثالها ولم يقل الاشعرى وان
قال بزيادة صفاته تعالى فانه قال صفاته تعالى ليس عينه ولا غيره فينبغى ان يكون
منكره مطلقا اه وعلى ما فهم ان اطلاق الكلام على العبارات والالفاظ مجاز يلزم عدم
كفر من ينكره مطلقا والحاصل ان اعتراض صاحب المواقف على ما فهم الاصحاب من كلام
الاشعرى من ان مدلول الكلام اللفظى ما به من المعنى الذى ويلزم عدم تكفير المنكر
المطلق مع انه ينبغى تكفيره وليس مراد صاحب المواقف انه لا يمكن تاويل كلام الاشعرى
بغير ما ذكره من تاويل الشارح حتى لا يكون انكار من ينكر كفرا الا انه لا ينكره مطلقا ولا يستلزم عدم
تكفير من ينكر مطلقا فانه على تقدير الاشتراك اللفظى ايضا من ينكر كلامية ما بين دفتى
المصحف مطلقا فهو كافر نعم من ينكر كلاميته بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لا يكون كافرا
خلاصة كلام المحشى ان صاحب المواقف لا ينكر تاويل الشارح لكلام الاشعرى بطريق الاشتراك
اللفظى لانه كاف فى عدم التكفير بالمعنى الذى ذكره الشارح وانما اعتراضه على من قال بالمجاز المستلزم
لعدم تكفير المنكر المطلق فيختار ما ذكره الشارح وما الذى اختاره بطريق الاولوية للوجهين
اللذين ذكرهما المحشى فى الحاشية السابقة لا بطريق الحصر فى هذا التاويل وانا لم يكن
تكفيره مع التاويل اى على تقدير الاشتراك اللفظى انما يلزم عدم تكفير من ينكر الكلامية بمعنى
كونه صفة قائمة بذاته تعالى ولا خلاف فيه اعنى انه اشار بذلك القول الى انه لما كان
المحشى حمل لفظ متاخرى اصحابنا فى قول صاحب المواقف فى اخر كلامه على الشارح الكلام بنحو
يشمل ما ذكره الشارح واصحابه لا الاصحاب الذين ذكرهم اولا انهم فهموا من كلام الشيخ الاشعرى
مدلوليه الالفاظ فصار معنى كلام صاحب المواقف من زعم المحشى ان ما ذكرنا وان كان محتملا
للتاويل الذى ذكره متاخرو اصحابنا بعد فينفع به المفاسد ايضا لكن بعد التأمل يعرف حقيقة
ما ذكرنا اى اولوية ما ذكره المحشى من الوجهين هذا حاصل كلام المحشى ولا يخفى بعد ذلك وان الظاهر
انه اراد من متاخرى اصحابنا الذين ذكرهم اولا بل على تقدير هذه الارادة ايضا لا اشارة
فيه الى صحة تاويل الاصحاب ودفع المفاسد به كيف يفهم من الحقيقة الاولوية حتى يفهم صحة غيره
بل الظاهر منها خلافه فتامل قد عرفت ما فيه من ان المدلول المطابقى للكلام ليس صفة لذاته تعالى
كاللفظى فليس اللفظى الا عليه الا ان يراد الدلالة بالدلالة الالتزامية كما مر وان كان

مشتملا على حسن كالكذب النافع فرفع النسبة الثبوتية عن انه يكون بفعل ما يكون خيريته غالبا على شريته وليس يصح الا ان يتاتى من الكذب بحيث يكون حسنه غالبا على قبحه وهو محل البحث قال الشارح انه يتاتى في مصلحة العالم فيه بحث اذ لا نسلم ان كذبه تعالى في الواقع اذ جاز وان لم يقع ولكن يحفظ الحال بحيث لا يطلع احد منهم خلاف المصلحة وارتفاع الثقة ولا ينافي وجوب الاصلح عليه تعالى فالعمدة في هذه المسئلة هو الدليل الاول الشارح والنقض على السيد اجماعا اقول اثبات حجية الاجماع موقوف على صدق الرسول الموقوف على صدقه تعالى دور وليس الكلام على ما ذكره الشارح في دفع الدور تمام الشارح ولا جاز زوال ذلك الكذب قوله فيه بحث اذ لا نم ان بالصدق يزول الكذب وتفصيله ان اريد بزوال الكذب في المدلول اللفظ الكاذب مع اللفظ الكاذب الملائم هو عند حصول معنى صادق قائم به او لوط مفهوم لانه لا تنافي بين قيام المعنى الصادق والكاذب كليهما بذات واحد كما في نفس من اخبر زيدا بما علم انه مخالف للواقع انما الممتنع اعتقادهما معا وكذا اجار اللفظ الصادق والكاذب فانه باللفظ الصادق لا يزول لفظ الكاذب وان اريد انه يزول الاعتقاد بالكاذب فانما يدل على امتناع اعتقاده تعالى وتصديقه بالكاذب لا الكذب بدون الاعتقاد بل مع علمه بانه خلاف الواقع فلو فرض قدم كذبه لوال اللفظ القائم به او للقطع علمه بكذبه لا يلزم من صدقه تعالى زوال قديم اصلا انما يلزم ان يتقرر الصادق والكاذب اي مدلول اللفظي او النفسي مع اعتقاده بصدقه انه لا اعتقاد بانه الدليل على امتناع كذب مدلول اللفظ ولا اللفظ بالنسبة اليه بل على امتناع اعتقاده بالكذب وكذا الدليل الذي قبله فان اعتقاد الكذب بعض لا قيام مدلول كاذب به تعالى بطريق التصور او غيره الشارح وقد ثبت صدقه بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فيه بحث اما اولا فلان ما ثبت بدلالة المعجزة لو سلم دلالتها على تقدير شرعية الحسن والقبح انما هو صدقه بمعنى ان ما اتى لو اخر جانب الله تعالى وكلامه تعالى لا من عند نفسه واما انه حق مطابق للواقع فيتوقف العلم به على العلم بان الكذب ممتنع على الله تعالى في نفسه واثبات صدقه كلامه بالاجماع موقوف على حجية الاجماع وحجية الاجماع موقوف على العلم بصدق قول النبي صلى الله عليه وآله في الواقع انه لا يجتمع امتي على الخطاء واشباهه والعلم بصدق قول النبي في الواقع اي مطابقته للواقع يتوقف

على

العلم بصدق كلامه تعالى لان المعجزة انما تدل على ان هذا القول من قبل الله تعالى لا من عند نفس النبي فلا يظهر بالمعجزة الا انه كلام الله تعالى لا انه مطابق للواقع فلو كان كلام الله تعالى صادقا كان هذا صادقا في الواقع والا فلا فظهر ان حجية الاجماع يتوقف على صدقه تعالى فاثبات الصدق دور واما ثانيا فلا ازجار كونه تعالى عن ذلك لم يبعد قصد تصديقه للنبي باظهار المعجزة نبوته لانه بمنزلة قوله هذا صادق في نبوته واذا جاز كذب هذا التصديق ولم يقع منه شيء على قاعدتهم فلم يثبت نبوته واذا لم يثبت نبوته لم يثبت حجية الاجماع والقول ان المعجزة يدل على مطابقة الكلام النبي للواقع وظهر الفساد بل لو سلم فانما يدل على ان كلامه من جانب الله تعالى واما صدقه في الواقع فلا يتم بدون الحسن والقبح العقليين على انه اذا جوز العقل امثال تلك الاحتمالات المذكورة لم يثبت نبوة النبي صلى الله عليه وآله اصلا فكيف يظهر العادة اذ العادة فرع العلم بتكرر الوقوع فتامل فظهر لك ان العمدة في اثبات صدقه تعالى انتفاء القبح عنه تعالى كما قال المصنف وان الله عليم لا غيره قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس بعض اقسام الاول كذب المدلول المطابقي للكلام بسبب كذب اللفظي وهو الذي زعم الاشاعرة انه كلام نفسي قائم به تعالى على ظاهر كلامهم ولا يخفى لزوم ما ذكره الشارح وعدم صحة قول من قال ان الدليل يتم في المعنى النفسي بهذا المعنى المشهور دون اللفظي واما ما ذكره الشارح المحشي من عدم تمامية الدليل في اللفظي ومدلوله معا وتماميته في الاعتقاد فكلام آخر تام دليلا على آخر للشارح عليه وكلام المحشي ارشد لك بقوله وهذا خلاصة ما قال السيد المحقق يعني هذا مقصوده وان كان على لفظ المشهور يرد عليه اعتراض النقض لقائل ان يقول في مجرد اقتضاء الكلام اقول مع قطع النظر عن الحسن والقبح العقليين لا نعلم ان الكذب قبيح حتى يكون اللقاء اقتضاء لا اخفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر وانا لا نم ان واجب الوجود لو علم شيئا يمكن ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وهل الكلام اللفظي فكيف يسمع دعوى الضرورة في خلافه فالحق في دفع هذا الجواب من النقاد الكلام اللفظي عليه ثلاثة اقسام وكذب اثنان منها لا يوجب كذب الكلام النفسي فتدبر في الزيادة بالذات اي ليس ذات البقاء زايدا على ذات الوجود وان كان زايدا عليه يجب الاعتبار ولا يخفى عليك ان الاخر لا يلزم اذ وجوب الوجود لا دخل له في عدم زيادة البقاء على الوجود بالذات بل هو الممكنات ايضا كذلك لعل المراد منه ان البقاء فيكون جزء الوجود

صفة له وليس المراد انه زائد على الوجود بحيث يكون امرا غير مرتبط بالوجود حتى يكون صفة
للوجود ايضا فيرد النقض بالحدوث بانه يلزم تعين الدليل المذكور كونه زائدا على الوجود
بالمعنى المذكور اى كونه مغايرا اجنبيا للوجود بهذا البطلان والحاصل ان ما ذكره
فى هذه الحاشية تمهيد لما سيذكره فى الحاشية التى بعدها فى دفع النقض من ان المراد
بزيادة البقاء على الوجود ان كونه مغايرا له بانه صفة له زائد عن ذلك ولا ف دفع
هذا فى الحدوث ايضا اذ هو ايضا صفة للوجود كالبقاء فلا نقض على الاشعرى على ما
سيجى ما فيه ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود فيكون زائدا
على الوجود كالبقاء لكن صفة له فلا تخلف الدليل فى نفس الامر فى الحدوث فلا نقض
على الدليل اقول فاخر كلام السيد الشريف ان هذا النقض الراد على الشيخ الاشعرى مبنى على
انه قال بعدم زيادة الحدوث على الوجود اصلا اللهم الا ان يكون غرضه عدم كونه مغايرا
اجنبيا للوجود وهو خلاف الظاهر فتامل وقد توهم ان غرض المحشى دفع النقض بمنع
ان الوجود يتحقق فى الزمان الثانى بدون الحدوث لان الوجود فى الزمان الثانى
ايضا يصدق عليه انه مسبوق بالعدم وهو معنى الحدوث فاورد على المحشى ان المراد بالحدوث
الخروج من العدم الى الوجود وهذا غير محقق فى الوجود فى الزمان الثانى اقول قد عرفت
مقصود المحشى وان هذا ليس مقصوده فتامل فوجب حمل الكلام على ان المراد
نفى الزيادة الظاهر قول المصنف ونفى الزائد على نفى زيادة صفات الواجب تعالى
وجوب الوجود بدل على عينيه صفاته تعالى كما هو مذهب المعتزلة والمصنف ولا مرد للمعارضة
فى بين الصفات فى كونها غير زائدين على الذات حتى يلزم ما ذكر المصنف من الحكم بان باقى الصفات
واضح بهذا الحكم والبحث غفلة المحشى والشارح عن ذلك فتامل اما ان يقتضى التعدد
اما ان يقتضى الوحدة لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ان اريد بحقيقة الوجود الموجود
الخاص بالاخر ويكون عين كل منهما الى الذى يثبت كونه عين الواجب يجب ان يقتضى
الوحدة وثبت الوحدة التى هى المط لجواز ان يكون الوجود الخاص لكل منهما مغايرا
بالذات للوجود الخاص بالاخر ويكون عين كل منهما ومقتضيا للوحدة وهو واحد
او كل منهما واحد وما يثبت اشتراكه معنى انما هو الوجود المطلق لا الخاص وان اراد
بحقيقة الوجود الوجود المطلق نختار الشق الثالث اى لا اقتضاء لاحدهما
قوله يلزم الاحتياج الى الممكن قلنا ممنوع اذ الوجود المطلق زائد على ذات الواجب فيجوز ان يكون
مقتضى تعدد هذا الوجود الزائد ووحدته هو ذات الواجب المغاير بالذات لذا

الواجب الاخر تعالى عن ذلك واما ثانيا فلانا نختار الشق الاول اى ان حقيقة الوجود تقتضى
التعدد وقوله يلزم تعدد الكثير على واحد قلنا ممنوع لجواز ان يكون مقتضيا لتعدد مخصوص
لكونه اثنين او ثلثا اى يقتضيا لان يكون كل فرد من افراده نوعا منحصرا فى اثنين افراد او
اثنين مثلا فيكون مقتضيا لان يكون كل فرد من افراده موجودا مع فرد آخر منه او
مع اثنين آخرين ولا محذور فيه فتامل ثم لا يخفى ان دعوى البداهة فى وحدة الوجود
لو كان مراده وجود الخاص كما يشعر كلامه فيما سيجى بمنزلة دعوى البداهة والمدعى فلا تسمع
فى مقام الاستدلال نعم لو ادعى ظهور المدعى بوجه المكاشفة او غيرها كان معنى آخر
تقتضى الاحتياج الى الممكن لان احدهما واقع قطعا فلا بد له من مقتض فلو لم
يكن مقتضيه نفس حقيقة الوجود لكان مقتضيه غيره من الممكنات فيلزم الاحتياج
الى الممكن بانه ينتهى الاحتياج الى اقتضاء حقيقة الوجود لاحدهما فيرجع الى النقض
الاولين ويبطل كون غير الوجود وهو الممكن مقتضيا لاحدهما اى العدد والوحدة
بوجهين الاول ان الممكن لا اقتضاء حقيقة الوجود فيرجع الى الشقين فقوله ايضا
من تتمة هذا الدليل بخلاف ما سيجى من قوله ايضا وايضا ولما كان حقيقة وجوب الوجود
تقتضى لا يعنى لما تعين الشق الثانى اى اقتضاء الوحدة وبطل الشق الاول والثالث
اى الاقتضاء ثبت المط وهو عدم الشركة فقوله ولما كان متعلق بالتحقيق لاجابه
ايضا وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود لا يخفى انه يرد عليه ما اوردنا على
الدليل السابق من الترديد فى الوجود الخاص المطلق يجب ان يكون لصراحته للتحقق
كونه واجب الوجود وكونه عين الوجود القوف وايضا صرف الوجود من حيث
هو موجود لان وجوده باعتبار ذاته اى وجوب الوجود انما هو باعتبار نفسه و
نفس واحد على ما سيجى فوحدة الوجود باعتبار امر واحد هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة
فى الوجود فلا يوجد كثرة وهو المط والفرق بين هذا الدليل والدليل الذى قبله انه
اخذ فى السابق مراتب الاعداد الى الواحد الصرف وفى هذا التقرير لا حاجة
الى اخذه فتامل فانه انما يتم لو كان نفى عينيه الوجود فى الواجب كونه عين معنى
الوجود واما على التحقيق الصحيح فى معنى العينية اى كون الواجب محض ذاته موجودا
لا يتم هذا الدليل لورود الشبهة بانه ربما كان ذاتا او اكثر كذاته تعالى عن ذلك
والا لكان لغيره مدخل لان وحدة ما حصل فيه قطعا والا لم يحصل الفرد اصلا

فنقدم الكثرة حاصل فرده البته فاذا لم تقتضه الوحدة لمحض كان للغير مدخل في اقتضا

عدم الكثرة المذكورة وبعدم اقتضا فر محض الوحدة اي اقتضا الوجود بلا ان

تحققه باعتبار الوجود الى اخره والفرق بين هذا الدليل والدليل الثاني باعتبار

تفاوت طريق عدم دخل الغير اي اقتضا نفس الوجود فانه في السابق

باعتبار الامكان وهنا باعتبار الوجوب وكذا المنع الثالث لان وجود

الذات الحكاني نسخة الشرح التي عند المحشي لا وجوب التعيين وجوب الوجود

على ما في متن العبارة المنقول لهما فلزم الدور المذكور وهو تقدم الوجوب

على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فان كان ذلك

الوجوب اي الوجوب الذي هو الوجود المتاكد فهو بيانه بعينها المراد

من قوله عن الوجود وكيف يكون الماهية المرادة اي الماهية الصرفة بلا لحوق

امر اخر اليه لسبب المعنى اي لسبب نفس الماهية واصل المعنى او لسبب الحالي

كالموضوع للعرض او العلة للمعلول لا تتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي اي لا يتحصل

ولا يتحقق معناه بل ربما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة والوجود امر خارج

عن الحقيقة بمعنى الجنسي عن الواجب فلا يتصور واذا كان المعنى العام اي الذي

فرض انه جنس وما يوجب التعيين فصله او نوع وما يوجب التعيين تشخصه

في مهيته ما هو كالجنس لانه لا يحصل بالوجود الذي هو نفس الجنس على الفرض المذكور

فيلزم ان يكون للفصل دخل في اصل حقيقة الجنس وحاله يقع بها اختلاف

حاله يوجب الاختلاف والتعدد في الماهية غير الفصل مما ذكر من الموضوع والزمان

والمكان وغيرها اظهر في جميع ما ذكر من الاحكام من انه لا بد ان لا يكون لهذه الامور

دخل في اصل المعنى الجنسي او النوعي واذا كان هذه الامور موجبة لتعيين

الواجب يلزم ان يكون لها دخل في اصل المعنى العام بنا على انه هو الوجود

ولهذه الامور دخل في الوجود قطعا وحيث ماهيته ولهذه الامور دخل

الجنس اي ليس في الوجود قطعا يكون ماهية الجنس او ماهية النوع غير الوجود

تمت

تم الكتاب ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين وبعد فهذه تعليقات كتب...

في بحر العصيان خليفه سلطان غفر له الرحيم الرحمن على الحاشية المنسوبة الى ...

على الالهيات التجريد حين طالعتها تذكرة لنفسه ولمن اراد ان يذكر منه الاشتغال...

ووفق اولان تسورة الحاق الاخر يشبه بصورة الان ...

الممكن الى الواجب او من المحدث الى الواجب بخلاف هذا الطريق فانه استدلال من ...

الواجب وهو نظارة ايضا ليس شبيها بالان لان الموجود ليس معلولا للواجب

الممكن والحادث وان كان جميع هذه الطرق عند التحقيق انما لم لان التحقيق انتهى الشيخ

قولا ان الحكم ... ولكن هو ... مؤلف برهان لم فان ... كان معلولا

للمؤلف لكونه علة لكونه مولفا ...

فاردت ... اي بحكمة ...

والشيخ حجج بان الاستدلال بوجود العلة على علته ... حال

فيكون ليا ويمكن ان يكون قول المص رحمه الله حيث قال في اثبات الص...

او اثبات الحركات اشارة الى هذا فتدبر الا ما هو طريق الطبيعيين ...

في كتابه المسمى باسرار الحكمة انه استدل الطبيعيون على اثبات الواجب بطريقهم ...

قسم منهم ومن انهم يقولون الافلاك لا تتحرك لذواتها لما عرفت ان الشي لا يمكن ان يحرك ذاته

دلت مقصودة ولا متحركة بالطبع فهي اذن نفسانية فلا بد من غاية وليست غايتها الشي...

الا القوى الجسمانية فاذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن من واجب انتهى

ولا يخفى ضعفه من وجوه كثيرة احدها ان الموجود آه لا يخفى انه لا اثبات بهذا المؤثر

بكلام المص لانه ليس ... في الشي اثنان في التب بخلاف هذا وكذا الاثبات ... لا يجعل

الثاني في الشي اث في المفهوم المردد بين ... امر واحد ... المطلوب بخلاف هذا فانه حصل الثاني

فيه وجود الواجب ... وحصل التسلسل الدور والتسلسل ... ثانيهما ان يقال ... لا يكون ...

ماحصل

کتب وقف رد آقا محمد مجیب — نزد ملا ابو جاوید — نزد میر سید رضا

طب فارسی وآداب التسلیمی — دو عدد — مختصر نافع و کتاب

نزد آخوند سیف الدین محمد — نزد میرزا محمد شفیع — نزد

جلد اول جامع البیان — مهذب الاسماء — اربعین حدیث

صحیفهٔ کامله — مصادر

...الیه ... سبب المعنی ای لسبب بغض المحبة واصل

...ممنوع للعرض او العلة للمع لا تحقیق به حقیقة الجنس

...فی معناه ... کانت علة لتقوم ...

...نه جنس و ماهیة ...

کتاب جلد دوم ... دیگر جلد قلم کار ... یک تخته ... سجاده ...